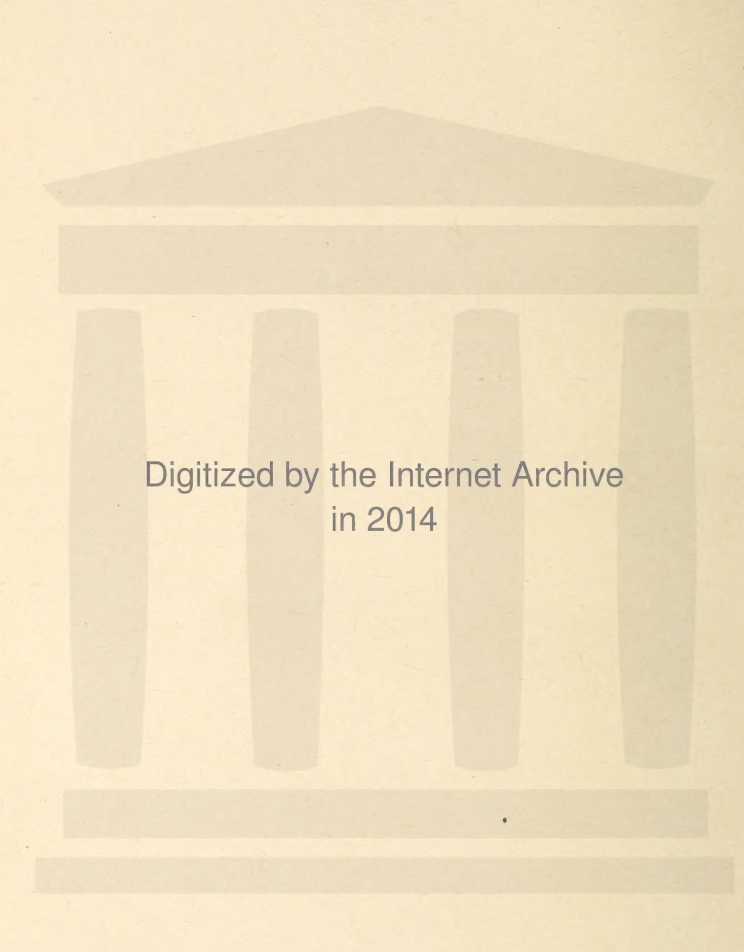

3 1761 09703567 9







Alttestamentliche Studien

von

B. D. Eerdmans
ordentlicher Professor der Theologie in Leiden

I

Die Komposition der Genesis

Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) Gießen 1908

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Vorwort.

In dieser Abhandlung über die Komposition der Genesis sage ich mich los von der kritischen Schule Graf-Kuenen-Wellhausen und bestreite ich die sogenannte neuere Urkundenhypothese überhaupt.

Ich hatte schon längst die Richtigkeit vieler Resultate, welche von der Mehrzahl der jetzigen Vertreter dieser Hypothese angenommen werden, im einzelnen angezweifelt, kam aber noch nicht dazu, die Grundsätze der Hypothese in Zweifel zu ziehen. Als Schüler Kuenens war ich fest davon überzeugt, daß unser Buch Genesis aus jahvistischen, elohistischen und priesterlichen Bestandteilen aufgebaut wurde und daß der Hexateuch aus den Quellen J, E, D und P zusammengestellt wurde. Die Beweise für die Richtigkeit dieser Quellenscheidung scheinen so offen zutage zu liegen, daß es nicht wundernimmt, daß man in fast allen Einleitungen Astruc bezeichnet findet als denjenigen, der 1753 zum erstenmal den richtigen Weg gezeigt hat, um zur Lösung des literarischen Rätsels zu kommen, welches der Pentateuch uns vorlegt. Man braucht keine fortgeschrittene Kenntnis der hebräischen Sprache und Literatur zu haben, um z. B. zu sehen, daß in der Sintflutgeschichte zwei verschiedene Vorstellungen zusammengetragen wurden, welche verschiedene Bezeichnungen für Gott verwenden. Die Folgerung, daß der Gebrauch der Gottesnamen nicht nur zufälligerweise ein abwechselnder sei, liegt auf der Hand und scheint durch so viele Stellen als ein richtiger erwiesen zu werden, daß, mit Ausnahme der ultradogmatischen Verteidiger der Tradition, fast alle Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft von konservativer und von liberaler Gesinnung die Hypothese der jahvistischen, elohistischen und priesterlichen Quellen in irgendeiner Weise verteidigen. Die

sogenannten konservativen Kritiker mögen für einige Quellen des Hexateuchs ein höheres Alter annehmen als die Schule Graf-Kuenen-Wellhausen, an der Richtigkeit der Quellenscheidung zweifeln aber auch sie nicht. Die Evidenz der Beweisgründe und der Konsensus der Gelehrten hat mir jeden Gedanken an die Unrichtigkeit der Grundsätze der neueren Urkundenhypothese längere Zeit ferngehalten. Schon 1893 bemerkte ich, daß Elohim im Bundesbuch sich nicht auf den Gott Israels beziehen könnte, sondern als Plural zu fassen sei (Theol. Tijdschr. 1894, Bl. 272 fg.). Damals sah ich die Konsequenzen dieser Bemerkung nicht. Seitdem wurde es mir klar, daß der Polytheismus sich nicht nur im Bundesbuche, sondern auch in den Erzählungen der Genesis findet, und sah ich ein, daß die Genesis Sagen enthält, welche Elohim für eine Mehrzahl von Göttern verwenden und Jahve als einen dieser Götter kennen. Die neuere Urkundenhypothese verbarg diese Tatsache, indem sie den guten Zusammenhang dieser Erzählungen zerstörte und größere und kleinere Abschnitte und Verse auf die J-, E- und P-Quellen verteilte.

Ein erneutes Studium der Hexateuchfrage hat mir den Beweis geliefert, daß die Kritik durch Astruc auf falsche Fährte kam. Die Gottesnamen Elohim und Jahve sind keine zuverlässigen Führer bei der kritischen Analyse. Wenn wir versuchen, die Sagen aus dem damaligen religiösen Denken zu verstehen, bleibt der Sinn der Sagen uns verschlossen, so lange wir unter dem Banne der Urkundenhypothese stehen. Denn diese denkt sich die Sagen als monotheistische. Wenn man den monotheistischen Glauben nicht schon mit Mose anfangen ließ, so hat man doch wenigstens die Propheten des achten Jahrhunderts als Monotheisten betrachtet. Die Alttestamentici haben geradeso wie die späteren Soferim die alten Traditionen unter der Voraussetzung des Monotheismus gelesen. Dadurch ist ihnen m. E. der wirkliche Sachverhalt verborgen geblieben und kamen sie dazu, sich einer Hypothese anzuschließen, welche durch ihre Voraussetzungen den alten Sagen nicht gerecht werden konnte.

Ich schmeichle mir nicht mit der Erwartung, daß meine Bestreitung einer so weit verbreiteten Hypothese sofort Beistimmung finden wird. Dazu steckt der kritische Glaube augenblicklich wohl

zu tief. Ich hoffe aber, daß man durch seinen Glauben an die Hypothese nicht gehindert sein wird, das hier Vorgebrachte zu erwägen. Ich habe mich bemüht, mich so kurz wie möglich zu fassen. Die Übereinstimmung der Gelehrten erlaubte es, an manchem Vertreter der Hypothese vorüberzugehen, welchen ich sonst erwähnt haben würde. Mit Klostermann muß ich mich bei der Besprechung der anderen Bücher des Hexateuchs auseinandersetzen. An Sievers' Metrischen Studien bin ich auch absichtlich vorbeigegangen, weil dieser Grund für Quellenscheidung mir noch immer rein subjektiver Natur scheint. Sievers hat bis jetzt den Beweis für das Recht seines Verfahrens nicht gebracht und ist in seinem metrischen Empfinden von seinem Glauben an die Richtigkeit der Urkundenhypothese abhängig.

Mit dieser Abhandlung eröffne ich eine Reihe von Untersuchungen, welche ich unter dem Titel „Alttestamentliche Studien“ in zwangloser Folge herauszugeben beabsichtige. Die nächste Abhandlung wird sich mit der Vorgeschichte Israels beschäftigen, weil eine Kritik der Gesetze ohne Besprechung der ältesten Geschichte Israels nicht möglich ist.

Leiden, 15. Januar 1908.

B. D. Eerdmans.

Inhalt.

Stellenregister.

Einleitung.

Es gehört zu den gesicherten Resultaten der Kritik, daß das Buch Genesis die Arbeit dreier schriftstellerischer Schulen enthält. Der Priestercodex, die Elohistischen und Jahvistischen Geschichtsbücher haben das ihrige dazu beigetragen, und durch vieler Redaktoren Fleiß sind die Teile der betreffenden Bücher zusammengearbeitet. Im großen und ganzen steht jetzt die Quellenscheidung fest. In allen Einleitungen findet man die P-Teile in größter Übereinstimmung aufgezählt. Die Scheidung zwischen J und E ist schwieriger. Es kann Zweifel darüber bestehen, ob man die Arbeit des Jahvisten oder des Elohisten vor sich hat. Auch hier ist man jedoch darüber einig, welche Teile dem verbundenen JE zuzuschreiben sind. Die letzten Jahre haben uns gezeigt, wie man sich das Entstehen dieses prophetischen (JE) Werkes denkt. Namentlich Gunkel hat sich bemüht nachzuweisen, welche Teile von verschiedenen Jahvistischen und Elohistischen Autoren herrühren. Man ist mit Recht der Meinung zugetan, daß die Fragen, welche die Vorgeschichte Israels uns vorlegt, nur durch genaue Quellenscheidung ihrer Lösung nähergebracht werden können (Ed. Meyer, Die Israeliten. 1906. S. 1 ff.); man zweifelt aber nicht daran, daß die Analyse der Schule Graf-Kuenen-Wellhausen die einzig richtige ist. Durch eine möglichst vollkommen durchgeführte Analyse der Texte sucht man die Lösung zu gewinnen; aber die literarische Arbeit, welche diese Analyse voraussetzt, wird mehr und mehr eine so verwickelte, daß sie dem Glauben an ihre Wahrscheinlichkeit sehr hohe Ansprüche stellt.

Eine genaue exegetische Betrachtung des Textes belehrt uns, wie es mir scheint, daß in den letzten Jahren so viel Scharfsinn auf die kritischen Probleme verwendet wurde, daß darüber die Exegese vernachlässigt worden ist. Dadurch ist man sogar zu Schlüssen in Bezug auf die Quellenscheidung gekommen, welche bei richtiger Exegese unmöglich erschienen wären. Die Exegese der Genesis belehrt uns, m. E., daß hinter unserem Texte ein Hintergrund polytheistischer Traditionen steht. Die monotheistischen Schriftgelehrten haben diese Traditionen monotheistisch gelesen, und jetzt sind nur wenige

Spuren erhalten, welche uns den ursprünglichen Sinn der Erzählungen zeigen. Diese Traditionen sind kein Produkt einer vor- oder nachexilischen Schule, sondern alte Volkstradition. In der nachexilischen Zeit waren diese Traditionen schon monotheistisch umgedeutet; sie wurden mit einigen Zusätzen bereichert, welche das damalige religiöse Denken erheischte. Daß in dieser Zeit eine priesterliche Bearbeitung der Geschichte verfaßt wurde, welche als Einleitung für das nachexilische Gesetz diente, kommt mir recht zweifelhaft vor. Die sogenannte priesterliche, historisch-legislative Schrift, welche mit Gen. 1 anfing, stellt dem kritischen Glauben hohe Ansprüche. Es scheint sehr sonderbar, daß gerade bei der Ausscheidung dieser priesterlichen Teile so große Übereinstimmung erreicht worden ist.

Wir fangen unsere Untersuchung mit einer Prüfung der priesterlichen Teile der Genesis an.

I. Die Priester-Schrift.

Die priesterliche Schrift entstand in der jüdischen Gemeinde. Sie ist eine systematische Bearbeitung der Vorgeschichte dieser Gemeinde. Sie ist wohlgeordnet, juristisch-trocken, ohne poetische Kraft, liebt gesetzliche Verordnungen und gibt eine ausführliche Chronologie. Das Schema bringt uns eine Unterscheidung von vier Perioden, welche durch eine Gottesoffenbarung eröffnet werden. Zu gleicher Zeit enthält es noch eine andere Einteilung in 10 „Geschichten“, Toledoth genannt. Die Religion dieser Schrift ist eine äußerliche. Der Gottesbegriff ist ein transzendentaler und streng monotheistischer. Alles Heidnische wird verabscheut. Die Sprache der Schrift hebt sich deutlich ab vom Sprachschatz der übrigen Schriften in der Genesis. Dieses ist in großen Zügen die Charakteristik des P, wie man ihr bei Wellhausen, Kuenen, Driver, Wildeboer, Holzinger, Gunkel, Budde und anderen begegnet. Zu P werden gerechnet: Gen. **1**, 1—**2**, 4a; **5**, 1—28. 30—32; **6**, 9—22; **7**, 6. 11—16a. 17a. 18—21. 23b. 24; **8**, 1—2a. 3b—5. 13a. 14—19; **9**, 1—17. 28. 29; **10**, 1—7. 13—32; **11**, 10—27. 31. 32; **12**, 4b. 5; **13**, 6. 11b. 12a; **16**, 1. 3. 15. 16; **17**; **19**, 29; **21**, 1b. 2b—5; **23**; **25**, 7—11a. 12—17. 19. 20. 26b; **26**, 34. 35; **28**, 1—9; **29**, 24. 28b—29; **30**, 22a; **31**, 18; **33**, 18a; **35**, 6a. 9—13. 15. 22b—29; **36**, 1. 6—8. 40—43; **37**, 1. 2a; **41**, 46; **46**, 6. 7; **47**, 5. 6a. 7—11. 27b. 28; **48**, 3—6; **49**, 1a. 29—33; **50**, 12. 13.

Wir bemerken sofort, daß die Charakteristik, wie sie oben gezeichnet wurde, nicht in allen Teilen genau zu dem Text der Genesis stimmt. P soll uns eine Teilung der Geschichte in vier Perioden bringen, deren jede eingeleitet wird durch eine Gottesoffenbarung mit göttlichen Verheißungen und Bundeszeichen (Gunkel, Genesis LXVI). Die erste Periode (von der Schöpfung bis Noach) fängt nicht mit einer Gottesoffenbarung an. In Gen. 1, 27—31 ist nur von der Schöpfung des Menschen die Rede. Gott offenbart sich aber dem Adam nicht. Er redet zu ihm, sagt ihm, was er als Speise benützen soll, verheißt ihm aber nichts. Wenn man der Offenbarung und Verheißung des Gen. 17 zulieb auch hier etwas Ähnliches finden will, so kann man dies aus dem Text eigentlich nicht herauslesen. Auch am Anfang der zweiten Periode, von Noach bis Abram, findet eine neue Gottesoffenbarung nicht statt. Sie findet sich erst bei der dritten und vierten Periode, von Abram bis Mose und von Mose an weiter (Gen. 17, 1; Ex. 6, 2). Geht es da aber an von vier Perioden zu reden, von welchen jede mit einer neuen Gottesoffenbarung anfängt?

Auch mit den Toledoth steht es nicht so einfach, wie es die Theorie derselben vermuten läßt. Die zehn Toledoth, von denen fünf auf die Urzeit und fünf auf die Patriarchenzeit kommen würden, sollen jedesmal eingeleitet werden mit den Worten „und diese sind die Toledoth“. Bekanntlich ist dies aber nicht der Fall. Die Toledoth von Himmel und Erde werden nicht eingeleitet durch diese Formel. Man rettet sich durch die Behauptung, daß in diesem Falle die Formel am Schluß stehe. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß Gen. 2, 4a, wo die Formel steht, zum Folgenden gehört. Wenn die LXX den rechten Text hat, muß dies sogar der Fall sein, weil sie gelesen hat: „Dies ist das Buch der Toledoth von Himmel und Erde.“ Der Begriff „Toledoth“ entspricht unserem „Geschichte“. Er kann die Einführung eines Geschlechtsregisters vollziehen (wie Gen. 10, 1; 11, 10; 25, 12); er kann aber auch eine Erzählung einleiten (wie Gen. 6, 9; 25, 19; 37, 2). Wenn es möglich ist, die Formel Gen. 6, 9 und 37, 2 als Einleitung der Sintflut- und der Josefgeschichte zu betrachten, welche mit den Geburten der Kinder Noachs und Jakobs doch nur in sehr losem Zusammenhang stehen, dann ist es ebenfalls möglich, daß die Formel 2, 4 die Paradiesgeschichte einführt. Die eigentliche Entstehung von Himmel und Erde wird nur gestreift und ausführlich wird mitgeteilt, was auf der eben entstandenen Erde im frühesten Anfang aller Dinge vor sich gegangen ist. So wird Gen. 6, 10 die Geburt der drei Söhne Noachs in wenigen Worten mitgeteilt; der Nachdruck wird gelegt auf das Hauptereignis im Leben Noachs. Die Schwierigkeit, die

1*

Formel Gen. 2, 4 auf das Vorhergehende zu beziehen wird von Holzinger gefühlt (Genesis S. 16). Er schreibt dieselbe hier einem Redaktor zu. Der in P bewanderte Redaktor jedoch hätte die Formel gewiß an den Anfang gestellt, wohin sie, dem Sprachgebrauch des P entsprechend, gehörte. Diese Hypothese hat übrigens für die P-Theorie den Nachteil, daß der Anfang des Werkes nicht zu dem Schema stimmt, welches man zu erkennen glaubt.

Es ist fernerhin sehr befremdend, daß die Geschichte Abrams in der priesterlichen Schrift ohne eigenen Anfang gewesen sein soll. Abram wird dem Terach untergeordnet, dessen Toledoth Gen. 11, 27 anfangen. Abram aber ist der Held der späteren Zeit (Jes. 41, 8; 51, 2; 63, 16; Ps. 105, 6), während Terach für die Tradition ohne Bedeutung ist. P hätte jedenfalls bei Abram einen neuen Anfang machen müssen, wenn, wie die Kritiker meinen, Abram ihm der Anfang einer der vier Weltperioden war.

Die Toledoth Jakobs stehen nicht am Anfang der Jakobsgeschichte, sondern beginnen erst, nachdem uns sämtliche Söhne längst aufgezählt sind (Gen. 35, 23ff.) und Jakob alt ist (Gen. 37, 2).

Die Toledoth Sems (Gen. 11, 10) können unmöglich die Fortsetzung der Toledoth der Söhne des Noach sein (Gen. 10, 1); denn in diesen letzten Toledoth finden wir die Söhne Sems schon aufgezählt (Gen. 10, 22. 31). Derselbe Schriftsteller kann sie also nicht 11, 10 noch einmal aufzählen und einen neuen Anfang machen. Außerdem wäre es auch sehr sonderbar, daß P in Gen. 10 die Nachkommen des ältesten Sohnes Sem in den Hintergrund hätte treten lassen für die heidnischen Söhne Jafets, welche jetzt die Reihe von Noachs Nachkommen eröffnen. Die Sachlage erklärt sich, wenn ein Redaktor Gen. 10 in eine Schrift aufgenommen hat, in welcher die Toledoth Sems schon standen. Um Anschluß zu erhalten konnte er die ursprüngliche Folge der Liste Sem, Cham, Jafet geändert haben in Jafet, Cham, Sem. Dann müssen aber auch die Toledoth des Noach nicht-priesterlichen Ursprungs sein, was von andrer Seite seine Bestätigung findet.

Gen. 5, 1 „Dies ist das Buch der Toledoth Adams“ kann nicht die Fortsetzung einer Schrift sein. Die Worte können nur den Anfang einer selbständigen Schrift bilden. Holzinger (Genesis S. 58) hat dies ganz richtig gefühlt. Er hat aus seiner Beobachtung keine weiteren Schlüsse gezogen; er sagt nur schüchtern: „man möchte fast fragen, ob damit nicht eine Fassung von P ohne Schöpfungsgeschichte vorausgesetzt ist, eine Frage, die in andrer Weise durch die Semitentafel nahegelegt wird.“ Gunkel meint, Holzingers Vermutung sei unbegründet, weil „sefer“ nicht nur ein Buch, sondern auch kleinere Aufzeichnungen andeute (Jer. 32, 10; Jes. 50, 1). Gunkel

vergißt dabei aber, daß sefer immer ein selbständiges Schriftstück bedeutet, einen Kontrakt, einen Brief, eine Urkunde oder ein Buch. Niemals ist sefer der Teil einer größeren Schrift, auch nicht in der späteren Sprache. Gen. 5, 1 zeigt also, daß die P-Schrift nicht mit Gen. 1 angefangen haben kann, wenn P der Verfasser von Gen. 5 ist.

Auch bei anderen Punkten der Charakteristik geraten wir in Schwierigkeiten. Die Religion P's ist eine äußerliche. P liebt Gesetze und gibt Verordnungen in umständlicher Breite. Die nachexilische Zeit hat großes Gewicht auf den Sabbath gelegt. Aber hierüber handelt P Gen. 2, 3 gar nicht umständlich. Er sagt nur, daß Elohim den siebenten Tag heiligte, nicht aber, daß es auch Adam verboten wurde, an diesem Tage zu arbeiten, oder daß die Menschen deshalb an diesem Tage ruhen sollen. Es fällt schwer aus dem einfachen „und er heiligte denselben" eine priesterliche Tendenz herauszulesen. Gen. 17 redet über den Bund Jahves mit Abram. Die Beschneidung ist das Bundeszeichen (17, 11—14). Über diese Handlung wird ebenfalls nicht in ausführlicher Weise geredet. Es wird nicht gesagt, wie und wo die Beschneidung geschehen soll, mit welchem Messer usw. Nur das Alter und das Geschlecht derjenigen, welche beschnitten werden sollen, werden erwähnt. Man hätte es kürzer sagen können; gesetzliche Breite ist aber nicht da, genaue Vorschriften werden nicht gegeben.

Das gilt auch von den sogenannten Speisegesetzen Gen. 1, 29. 30; 9, 3. 4. Es sind nur kurze Andeutungen, welche mit dem eigentlichen Speisegesetze des Deuteronomium und Leviticus keine Verwandtschaft zeigen. Jeder Hinweis auf die späteren Speisegesetze fehlt.

P sei der strenge Monotheist, dessen Gott überweltlich ist. Gunkel hat bemerkt, daß einzelne Züge seines Werkes sich damit nicht vertragen. Gen. 1, 26: Und Elohim sagte, lasset uns Menschen machen, steht im Widerspruch mit dem starren Monotheismus. Richtig sagt er (Genesis S. 101), daß hier kein Pluralis majestaticus vorliegen kann, weil die Sitte, daß die Herrscher von sich im Plural sprechen, erst durch die Perser in die Welt gekommen ist. Es ist nur eine Erklärung möglich: daß Gott sich hier zu anderen Elohim-Wesen wendet. Das paßt aber schlecht für P, und Gunkel schließt daraus auf eine ältere Vorlage.

Zu ähnlichen Bemerkungen werden wir veranlaßt durch Gen. 5, 22. 24; 6, 9, wo es von Henoch und Noach heißt, daß sie „mit Elohim wandelten". Man hat dies gewöhnlich erklärt als eine Beschreibung des frommen Lebenswandels. Damit hat es jedoch nichts zu tun. Dillmann und Gunkel haben bemerkt, daß der Ausdruck hinweist auf den Verkehr mit Elohim. Natürlich verkehrt Elohim

nicht mit einem bösen Menschen; das התהלך geht aber nicht auf den Lebenswandel Henochs und Noachs, sondern auf den vertrauten Umgang zwischen Elohim und ihnen. Richtig bemerkt Gunkel, daß es in israelitischen Kreisen so verstanden wurde, so daß darum Henoch in der späteren Zeit der Mann ist, der alle Geheimnisse der Vergangenheit und der Zukunft kennt. Durch den Verkehr mit Elohim wird Noach gewarnt vor der Sintflut. Einen Lebenswandel führen wird ausgedrückt durch: התהלך לפני (Gen. 17, 1; 1. Sam. 2, 30; Gen. 24, 40; 48, 15 usw.) התהלך את ist „verkehren mit“ (1. Sam. 25, 15). Dieser Gedanke ist in schroffem Gegensatz mit dem überweltlichen Gottesbegriff P's und kann nicht erst aus der nachexilischen Zeit herrühren.

Eine Prüfung der P-Schrift in der Genesis stellt uns jedoch noch vor andere Schwierigkeiten. Die Schrift setzt sich zusammen aus Kapiteln, Versen und Halbversen, welche durch das ganze Buch zerstreut sind. Man ist der Meinung, daß man die P-Schrift beinahe wieder herstellen könne durch das Zusammentragen dieser zerstreuten Teile. Deshalb wird in den Kommentaren die Folge des hebr. Textes sogar verlassen und JE und P in gesonderten Teilen behandelt. Wellhausen, der in seinen „Prolegomena“ sämtliche P-Teile der Patriarchengeschichte übersetzt hat, schließt mit den Worten „das ist das Ganze“ (Prol. [3] S. 345). Dieses „Ganze“ aber gibt kein vollständiges Bild der Geschichte und weist viele Lücken auf, welche ausgefüllt werden müssen. Bei diesem Zusammentragen werden die Verse in einer frei gewählten Ordnung zusammengestellt und z.B. Gen. 19, 29 zwischen Gen. 13, 12 und 16, 1 eingereiht. Auch hierdurch kann man es nicht erreichen, daß die Teile ein geschlossenes Ganze bilden. Gen. 25, 19. 20. 26c läßt sich nicht verstehen ohne Erwähnung der Geburt von Jakob und Esau, welche jetzt aus andrer Quelle in den VV. 21—26 erzählt wird. Was P über Jakob bei Laban erzählt hat, ist uns nicht überliefert. Nur die vereinzelte Mitteilung Gen. 29, 24. 28b. 29 soll von P herrühren „und Laban gab ihr seine Magd Zilpa, seiner Tochter Lea zur Magd, und er gab ihm seine Tochter Rahel ihm zum Weibe, und Laban gab seiner Tochter Rahel seine Magd Bilha ihr zur Magd“. Die Verse schließen nicht an, und es bleibt unklar, warum alles weitere verschwiegen wird. Es fehlt die Nachricht, warum Jakob aus Paddan Aram zurückkehrt, warum Jakob nach Ägypten geht. Das Auftreten des Joseph Gen. 47, 5—11 ist völlig unverständlich, wenn die Geschichte Josephs nicht vorher erzählt ist. Es fehlt jedoch jede Spur, daß es eine priesterliche Redaktion dieser Geschichte gegeben hat. Wer die Übersetzungen der P-Schrift bei Wellhausen und Gunkel liest, bemerkt, daß die Übersetzer nicht auskommen,

ohne an verschiedenen Stellen .... zu schreiben. Das fällt um so mehr auf, als an anderen Stellen Verse aus P aufgenommen wurden, welche für den Zusammenhang gar keine Bedeutung haben und nichts Neues sagen. Die Aufnahme dieser Verse läßt sich nur erklären durch die These, daß der Redaktor sämtliche Teile der P-Schrift in eine ältere Schrift hineingearbeitet hat. Warum läßt er da aber ganze Teile fort? Dieselbe These, welche erklären soll, warum Gen. 19, 29; 13, 6. 11b. 12a usw. aufgenommen wurden, macht es gerade unerklärlich, daß die wiederhergestellte P-Schrift an anderen Stellen große Lücken aufweist. Daß Lot bei der Zerstörung der Städte des Gaues gerettet wurde, braucht Gen. 19, 29 nach 19, 1—28 nicht noch einmal gesagt zu werden. Gen. 13, 6. 11b. 12a bringen nichts, was dem Leser unbekannt wäre. So sind auch Gen. 21, 1b. 2b; 25, 19; 31, 18a; 46, 6. 7 überflüssig.

Ex. 6, 2 sagt P, daß Jahve den Patriarchen als El Schaddai bekannt war. Hieraus wäre zu schließen, daß der ständige Name Gottes bei P vor Ex. 6, 2 El Schaddai war, was bekanntlich nicht stimmt. El Schaddai kommt bei P nur vor Gen. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 48, 3. Obwohl sich Jahve als El Schaddai offenbart hat, wird der Name nicht weiter gebraucht. Gen. 17 und 35, 9—14 benutzen regelmäßig Elohim statt El Schaddai, wie man es nach 17, 1; 35, 11 erwarten sollte. Das nimmt um so mehr wunder, als P in Betreff der Namensänderung des Abram und der Sarai peinlich genau ist. Nach Gen. 17 begegnen wir, in allen Teilen der Genesis, den neuen Namen Abraham und Sara. Dazu kommt, daß El Schaddai Gen. 43, 14 in einer Perikope vorkommt, welche unmöglich zu P gehören kann, sondern aus „prophetischer“ Feder stammt. Spuren von Überarbeitung liegen nicht vor. Man vermutet solche nur, weil man nicht einsieht, wie El Schaddai sonst in diesem Texte gebraucht werden könnte. Der Text verläuft jedoch ganz regelmäßig.

Ebenso steht es mit dem Namen Israel. Man erwartet, P werde nach der Namensänderung 35, 10 den Namen Israel gebrauchen, wie er nach 17, 1 immer Abraham geschrieben hat. Gen. 35, 23—29 jedoch, die nächstfolgende Perikope des P, benützt Jakob, wie 37, 1; 46, 6. 8. 26; 47, 5. 7. 10. 28; 48, 3; 49, 1. 33.

Die Einheitlichkeit der Erzählung, welche man gerade bei P zu finden behauptet, scheitert an diesen beiden Punkten.

Es ist auch sonderbar, daß in einer Erzählung, welche in der größten Kürze die Geschichte der Patriarchen behandelt, auf einmal ein Ereignis in umständlichster Breite berichtet wird. Der breite Stil in Genesis 17 und 23 stimmt schlecht zu der revueartigen Form der übrigen Patriarchengeschichte.

Man behauptet, P rede hier eben über Punkte von außerordentlicher Wichtigkeit. Er sei bemüht auseinanderzusetzen, wie die Beschneidung das Bundeszeichen sei und wie Israel ein Anrecht auf Kanaan habe, weil Abraham sich daselbst schon durch Kauf Besitz erworben hätte. Richtig sagt Gunkel in Bezug auf diese Erklärung von Gen. 23, sie sei kaum ernsthaft zu nehmen. „Wer sich ein Grundstück im Lande erwirbt, bekommt dadurch doch nicht das Recht auf das ganze Land.“ Wenn dies der Fall wäre, hätte P über eine gleichartige Handlung Jakobs ebenfalls ausführlichen Bericht erstatten müssen. Über diesen Kauf (Gen. 33, 19) spricht er aber nicht.

Es wird Gen. 25, 9; 49, 29—32; 50, 12. 13 betont, daß in der Höhle Machpela Abraham, Sara und Jakob bestattet wurden. Als Grabstätte spielt Machpela eine wichtige Rolle. Nun wissen wir aber, daß die Gräber in dem Volksglauben als heilige Orte große Bedeutung haben. Die Machpela-Höhle war noch zur Zeit des Hieronymus ein heiliger Ort und ist es noch jetzt. In der nachexilischen Zeit hat man die Geister der dort begrabenen Ahnen um Hilfe angefleht, wie aus Jes. 63, 16 hervorgeht. Der Ort muß also dem strengen Monotheisten P bekannt gewesen sein als ein Zentrum abergläubischer Ahnenverehrung. Aber wie kann er alsdann über den legitimen Ursprung dieses Ortes in behaglicher Breite sich gehen lassen?

In der Zeit Esras hat sich die israelitische Gemeinde scharf getrennt von der nicht-israelitischen Bevölkerung. Die Edomiter waren unter dieser den Juden besonders verhaßt (Jes. 34). Die Juden, welche ägyptische, ammonitische und moabitische Weiber geheiratet hatten, wurden gezwungen ihre Weiber fortzuschicken (Esra 9, 1; Neh. 13, 23). Jer. 9, 24 f. belehrt uns, daß die Beschneidung bei den Ägyptern, Edomiten, Ammoniten und Moabiten üblich war. Kann man da P zutrauen, daß er als Zeichen des speziellen Verhältnisses Jahves zu Israel die Beschneidung gewählt hat? Jeden Tag konnten die Israeliten in diesen Zeiten der gemischten Ehen sehen, daß das Bundeszeichen von Nicht-Israeliten getragen wurde. Es mutet uns auch seltsam an, daß aus diesen exklusivistischen Kreisen die Vorschrift stammen sollte: „Im Alter von 8 Tagen soll unter Euch alles Männliche beschnitten werden, der Sklave, welcher im Hause geboren ist oder von irgendwelchen Fremden gekauft ist, der nicht von Deinem Samen ist, soll beschnitten werden.“ Die fremden Sklaven nicht-israelitischen Ursprungs werden also in den heiligen Bund aufgenommen. Wie stimmt dies mit den Bestrebungen Esras und Nehemias nach Reinheit der israelitischen Gemeinde? Die Bemerkung Gen. 17, 23, daß Ismael, der Stammvater der heid-

nischen Ismaeliten, in den „Ewigen Bund“ mit Jahve aufgenommen wurde, steht nicht im Einklang mit den religiösen Ideen der priesterlichen Schriftsteller des 5. Jahrhunderts v. Chr.

Zu dieser königslosen Zeit paßt die frohe Prophezeiung von 17, 6. 16 ziemlich schlecht. Die Könige, welche aus Abraham und Sara hervorgehen sollen, bestehen nicht mehr; von dem ganzen Lande Kanaan, das Israel zum ewigen Besitz gegeben wurde, gehört der jüdischen Gemeinde nur ein sehr kleiner Teil, in dem es sich mit Mühe gegen seine Gegner halten kann. Der „ewige Besitz“ ist durch das Exil und die nachexilische persische Statthalterschaft ein bedeutungsloses Wort geworden. Man muß P einen nicht gerade „trockenen“ Idealismus zumuten, wenn man annimmt, er habe in dieser trüben Zeit Gen. 17 geschrieben.

Auch Gen. 10, 1a. 2—7. 20. 22. 23. 32 kann nicht aus nachexilischer Zeit stammen, wie die P-Theorie behauptet. Die in Babylonien ansässigen Juden wußten damals sehr gut, daß die Elamiten nicht zu den Semiten gehörten. Die Stadt Susa war als politisches Zentrum so bedeutend, daß keiner in dieser Zeit Elam an erster Stelle unter den Söhnen Sems genannt hätte. Wir lesen in Esra und Nehemia über die Perserkönige, welche Israel beherrschen. Schon Ezechiel erwähnt die Perser Ez. 27, 10; 38, 5. Unter allen Nationen, welche uns jüngere und ältere Schichten in Gen. 10 aufzählen, fehlen merkwürdigerweise die Perser. Es scheint unmöglich, daß ein Schriftsteller der exilischen oder nachexilischen Zeit an einem Volk vorübergehen würde, das für Israel damals das meist bedeutende war.

Alle diese Schwierigkeiten veranlassen uns die P-stücke in Genesis genauer zu betrachten. Wir fangen mit der Patriarchengeschichte an. Die Abrahamsgeschichte bei P umfaßt 12, 4b. 5; 13, 6. 11b. 12a; 19, 29; 16, 1a. 3. 15. 16; 17; 21, 1b. 2b. 3—5; 23; 25, 7—11a. Wenn man diese Verse und Kapitel ausscheiden will, muß man zuvor beweisen, daß sie zu dem Kontext nicht passen.

Das kann man von 12, 4b. 5 nicht behaupten. Scheidet man diese Verse aus, dann wird der Text unverständlich. V. 6 sagt: „und Abram zog durch das Land bis zur Stätte von Sichem“. Das Land muß vorher näher bestimmt worden sein. Scheidet man V. 5 aus, wo gesagt wird, daß Abraham ins Land Kanaan zog, so fehlt diese Bestimmung. Es scheint allerdings, daß V. 5 in Widerspruch steht mit V. 1. Jahve befiehlt Abram in das Land zu gehen, das er ihm weisen werde. Abram weiß also nicht, welches Land sein Ziel ist. V. 5 sagt jedoch: „so zogen sie aus um ins Land Kanaan zu ziehen“. Wenn man ללכת übersetzt durch „um zu

ziehen“, ist Widerspruch da, weil Abram sich dann selbst sein Ziel setzt. Der Infinitivus constructus mit ל dient aber sehr häufig nicht zu der Bestimmung des Zweckes oder des Zieles, sondern als Angabe von näheren Umständen. Er ist dann als Participium zu übersetzen wie Gen. 3, 22; 34, 7 und öfters. ללכת ist hier und 11, 31 eine Näherbestimmung des יצא „Sie zogen aus gehend nach Kanaan“. Nach Kanaan wenden sie sich, aber darum ist Kanaan nicht das letzte Ziel ihres Ziehens.

In den VV. 4a und 5 findet man eine Dublette. Es ist wahr, daß 4b gesagt wird, was V. 5 auf andere Weise noch einmal sagt („Lot ging mit ihm“ und „Da nahm A. Lot seines Bruders Sohn“). Hieraus darf man keineswegs auf verschiedene Quellen schließen. Der hebräische Stil berichtet über nähere Bestimmungen oft sehr breit und führt diese dann durch Wiederholung des schon Gesagten ein. Wenn Ruth zum Hexateuch gehörte, würde man 2, 22 wohl schon einer anderen Quelle zugeschrieben haben als 2, 19. Zweimal wird erzählt, daß Ruth und Noemi nach Bethlehem gehen und dort ankommen. Die Wiederholung in 2, 22 geschieht, weil die Zeit des Kommens noch mitgeteilt werden muß. Die Möglichkeit, hier an eine andere Quelle zu denken ist ausgeschlossen. So kann auch Gen. 12 als eine nähere Mitteilung über die Karawane, welche von Abram geführt wurde, eine Wiederholung enthalten, ohne deshalb aus anderer Quelle stammen zu müssen.

Man meint aus dem Sprachgebrauch von V. 5 beweisen zu können, daß dieser Vers nicht zum Kontext gehöre. רכש und רכוש sei nämlich Sprachgut von P. Auch hier ist Vorsicht geboten. רכוש kommt Gen. 15, 14 und 14, 11. 12. 16. 21 vor in Teilen, welche nicht zu P gehören. Der Ausdruck עשה נפש für Sklaven erwerben kommt nur hier vor und hat nichts zu tun mit dem Sprachgebrauch von P, nach welchem נפש Person bedeutet; eine Bedeutung, die übrigens nicht als spezielles Eigentum P’s betrachtet werden darf, weil sie sich auch bei D und anderswo findet.

Die Frage, ob auch V. 4b „und Abram war 75 Jahre alt, als er aus Haran zog“ zum Text gehört oder auf chronologische Überarbeitung zurückgeht, ist wohl dahin zu beantworten, daß hier Arbeit eines Schriftgelehrten vorliegt, der ältere Überlieferung mit chronologischen Notizen bereichert. Daß Sara im Alter von 65 Jahren so jugendlich schön war, daß der König von Ägypten sie für sich begehrte, wäre ein sehr unwahrscheinlicher Zug der Tradition. Nach Gen. 17, 17 war sie um 10 Jahre jünger als Abraham. Die chronologischen Angaben stehen miteinander in Zusammenhang. Zu welchen Unwahrscheinlichkeiten sie führen, erhellt aus Gen. 20, wo Sara als neunzigjährige Frau noch so voll jugendlichen Reizes ist,

daß Abimelech sie raubt und in der Meinung war, sie sei Abrahams unverheiratete Schwester.

Mit 13, 6. 11b. 12a verhält es sich wie mit 12, 5. Der Text gibt keine Veranlassung diese Verse auszuscheiden. Man hat sich gewöhnt 13, 6 eine Dublette von 13, 7 zu nennen; aber man wird einräumen müssen, daß die Verse einander gar nicht im Wege stehen. Die Ursache des Streites zwischen den Hirten Abrams und Lots wird uns aus V. 6 klar. Lassen wir diesen Vers aus, so wird es uns nicht deutlich, wie der Zank der Hirten sofort zur Trennung Abrams und Lots führt. Die Worte V. 9 „liegt nicht das ganze Land vor dir“ verstehen wir aus der Mitteilung, es sei jetzt kein genügender Raum mehr vorhanden, also aus V. 6.

Die Worte von V. 11b ויפרדו אישׁ וג׳ gehen zurück auf das Wort Abrams V. 9 הִפרד נא und können daher nicht aus P stammen, denn V. 9 gehört nicht zu P. Wenn wir V. 12a ausscheiden, vermissen wir die Nachricht über Abrams Wohnsitz, welche nach V. 9 nicht ausbleiben kann.

Nicht besser steht es mit 19, 29. Nachdem 19, 1—28 erzählt hat von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas und V. 30 scheinbar regelmäßig weitererzählt von Lot und seinen Töchtern, folgt ganz vereinzelt und bedeutungslos „als Elohim die Städte des Gaues vernichtete, da gedachte Elohim an Abraham, und er schickte Lot fort aus der Zerstörung, bei dem Zerstören der Städte, in denen Lot wohnte“. Wir haben oben schon bemerkt, daß die Einfügung dieses Verses sich nur verstehen läßt, wenn wir annehmen, daß der Redaktor seine Vorlage für so wichtig gehalten hat, daß er für jedes ihrer Worte sich eine Stelle suchte, wo er es einschieben konnte. Wir haben schon gesehen, daß diese These an dem weiteren Verlauf seiner Arbeit scheitert. Nun fällt es uns auf, daß V. 29 kommentiert worden ist. Der letzte Teil des Verses „bei dem Zerstören der Städte, in denen Lot wohnte“, ist eine Notiz zu dem ersten Teil des Verses. Der Sinn ist zu Ende bei den Worten „da schickte er Lot fort aus der Zerstörung“. Die Notiz befürchtet, der Leser möchte nicht genau wissen, was mit den Städten des Gaues und der Zerstörung gemeint sei. Deshalb schreibt ein Gelehrter eine Glosse dabei. In dem jetzigen Zusammenhang ist es klar genug, worauf die Zerstörung der Gaustädte geht. Die Glosse muß also geschrieben worden sein, bevor V. 29 mit 19, 1—28 verbunden wurde. Unmittelbar nach 13, 12a „und Lot wohnte in den Städten des Gaues“ läßt eine derartige Glosse sich auch nicht verstehen. Sie ist dann völlig unnötig. Also muß 19, 29 einmal selbständig bestanden sein. Es leuchtet nun ein, daß es die Einleitung zur Geschichte von Lot und seinen Töchtern ist, welche 19, 30 – 38 zu

lesen ist. Die ersten Worte von V. 30 knüpfen an 19, 24 an; daß sie aber nicht zum ursprünglichen Text gehören, folgt aus der doppelten Mitteilung in demselben Verse וישב בהר ושתי בנתיו עמו und וישב במערה הוא ושתי בנתיו: diese letzten Worte folgten auf 19, 29. Der jetzige Textbestand wurde durch den Sammler geschaffen, der die zwei Erzählungen verbunden hat. 19, 29 ist aus der Reihe der P-Stücke zu streichen.

Bei 16, 1a ist zu beachten, daß der Zusammenhang dieses Versteiles nicht entraten kann. Die Geschichte Hagars kann nicht anfangen mit den Worten „und sie hatte eine Magd". Es sieht fast aus, als scheide man diesen Versteil nur aus, um ein P-Stück rekonstruieren zu können; denn in den Worten steckt nichts, was eine Ausscheidung veranlassen kann. Das Hauptargument für die Quellenscheidung liegt hier in V. 3. Es ist überflüssig und kommt zu spät, wie Gunkel sagt. Dieses Urteil aber beruht auf einer unrichtigen Exegese von V. 2. Sara sagt: „Du weißt, daß Jahwe mir Kinder versagt hat: wohne meiner Magd bei, vielleicht, daß ich durch sie einen Sohn bekomme". Gunkel übersetzt dann weiter: Abram aber gehorchte Saraj. Wenn nun nachher nochmals erzählt wird: „Und Saraj, Abrams Weib, nahm die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nachdem Abram 10 Jahre im Lande Kanaan gewohnt hatte, und gab sie ihrem Manne zum Weibe", dann haben wir es hier allem Anscheine nach mit einer Dublette zu tun. Indessen hängt hier alles von der Exegese des וישמע לקול ab. Aus der Übersetzung „gehorchen" schließt man, daß in V. 2 schon geschieht, was V. 3 und eigentlich auch die ersten Worte von V. 4 (ויבא אל ה') besagen. וישמע לקול ist aber nicht zu übersetzen durch „gehorchte" in dem Sinne „er tat also", sondern durch „es dünkte ihm gut"; Abram erklärt sich bereit auf den Vorschlag Saras einzugehen. Diese Bedeutung von שמע finden wir z. B. Gen. 23, 8. 11. 13. 15. 16; 17, 20; 3, 17; Ps. 81, 12 (parallel mit אבה), 1. Kön. 12, 15, 16; 2. Kön. 14, 11 usw. Man erwartet übrigens nach V. 2 den Akt der Sara: sie muß ihrem Manne die Sklavin geben. Das „Geben" gehört dazu und ist eine rechtliche Handlung, wie wir aus dem Codex Hammurabi § 144. 146 wissen: „Wenn jemand eine Frau nimmt, und diese Frau ihrem Gatten eine Magd gibt usw." Gen. 30, 4. 9 wird das Geben darum nicht zufälligerweise erwähnt; man ist deshalb im Unrecht, wenn man gegen Kuenen und Wellhausen auch 30, 4. 9 P zuschreiben will.

Wenn man 16, 15 P zuschreibt, bleibt die Erzählung ohne Schluß. Die Rückkehr Hagars wird nicht berichtet. Es war für den Erzähler selbstverständlich, daß Hagar dem Gottesboten gehorchte. Aus der Namengebung durch Abram folgt, daß sie zurück-

kehrte. Der Vers wird zu P gerechnet, weil der Name Ismael von Abram und nicht von Hagar, wie V. 11 erwarten läßt, gegeben wird. Man behauptet, dies sei eine Eigenart von P. Bei JE seien es immer die Mütter, welche den Namen geben, weil in diesen Traditionen die alten Sitten des Mutterrechtes noch fortlebten. Bei P sei dies jedoch schon ganz verwischt. Indessen ist es fraglich, ob dieser Unterschied so feststeht, daß man daraus auf eine andre Quelle schließen darf. Gen. 25, 25. 26a gehört nicht zu P. Die Namengebung findet nicht durch die Mutter statt, mag man dort zweimal „man nannte“ lesen (und also das ויקרא des V. 26 ändern in ויקראו wie V. 25 hat) oder nicht. Gen. 35, 18 gibt der Vater den eigentlichen Namen. Das geschieht auch Gen. 41, 51. 52. So können auch hier V. 11 und V. 15 derselben Quelle angehören.

Der letzte Vers, mit der wenig natürlichen Wiederholung des Namens Abram am Schlusse mag wohl von demselben chronologischen Gelehrten herrühren, der 12, 4b schrieb und dem wir im ersten Vers des folgenden Kapitels wieder begegnen.

Gen. 17 kann nicht derselben Quelle angehören wie Gen. 15. Derselbe Erzähler kann Jahve den Bund mit Abram nicht zweimal schließen lassen. Daraus folgt keineswegs, daß Gen. 17 zu einer bestimmten priesterlichen historischen Schrift gehört haben muß, die im 5. Jahrhundert geschrieben wäre. Der Zweck der Erzählung ist, die Beschneidung als Zeichen des Bundes zwischen Jahve und Abraham zu erklären und zu lehren, daß auch mit Isaak der Bund Jahves „aufgerichtet“ wurde (V. 21). Stilistisch und inhaltlich ist dies Kapitel verwandt mit Gen. 35, 9—15; Gott offenbart sich als El Schaddai (17, 1; 35, 11), er erklärt, daß Abrams und Jakobs Name geändert wird und verspricht, daß sie „Völker“ sein werden, daß Könige aus ihnen hervorgehen (17, 6; 35, 11) und sie und ihre Nachkommen das Land Kanaan besitzen sollen (17, 8; 35, 12). Nach dieser Offenbarung „steigt Gott auf“ (17, 22; 35, 13). Vergleicht man diese beiden Stücke, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie aus einer Feder stammen. Dabei fällt auf, daß Abram und Jakob nicht zu einem „Volke“ werden, sondern zu „einer Menge Völker“ (17, 4), zu „Völkern“ (17, 6. 16) und zu einem Volk und einer Versammlung von Völkern (35, 11). Auch an den beiden andern Stellen, wo El Schaddai bei P vorkommt, 28, 3 und 48, 4 wird mit ähnlichen Worten von einer Mehrzahl von Völkern geredet. Gen. 12, 12; 18, 18 weiß nur von einem großen Volke. Wie haben wir diese Differenz zu verstehen? P würde dabei in seiner Genauigkeit auch an Ismael und Esau gedacht haben, meint Gunkel. Da muß er aber 28, 3; 35, 11 und 48, 4 sehr ungenau gewesen sein, denn bei Jakob trifft die Verheißung gar nicht zu. Ismael

und Esau sind keine Nachkommen Jakobs. Gunkel führt deshalb noch einen zweiten Grund an. In seinem Nationalstolz galt ihm Israel allein als eine ganze Gemeinde von Völkern. Aber können wir einem Zeitgenossen und Geistesverwandten Esras einen solchen Gedanken beilegen? Die exklusive Eigenart dieser Zeit läßt diesen Gedanken nicht zu. Man könnte eher mit Holzinger annehmen, P wolle die Nebenweiber Abrahams und seine Kinder ausdrücklich aus dem göttlichen Willen rechtfertigen. Dann würde nicht einleuchten, wie die Verheißung bei Isaak und Jakob zu verstehen wäre. Für die zwei Bruderreiche Israel und Juda ist die Benennung המון גוים und קהל גוים auch nicht wohl möglich, wie gut die „Könige“ der Verheißung zu dieser Erklärung auch passen würden. Man wird deshalb an die Diaspora denken müssen. Die Juden in Babylonien, Palästina und Ägypten z. B. bilden schon drei Gruppen, welche einander ziemlich fremd vorgekommen sein müssen, wenn sie miteinander in Berührung kamen, und welche sich doch ihrer nahen Verwandtschaft bewußt blieben. Die „Könige“ sind wohl aus dem Grunde aufgenommen, weil tatsächlich Könige verschiedener Nationen (über Juda, Israel und Edom) aus Abraham und Sara hervorgegangen sind. Weil der Name שָׂרָה, Fürstin, vorzüglich zu dem Wortspiel paßte, wurde diese Verheißung V. 17 noch einmal wiederholt. Bei Jakob steht dieser Teil der Verheißung nicht. Die Verheißung mag anknüpfen an eine ältere Form, wie sie 28, 3 in קהל עמים vorliegt. עם ist ursprünglich die kleine Familiengemeinschaft, kommt aber in der Genesis vor als Bezeichnung eines Stammes Gen. 48, 19. Das Reich Israel konnte also sehr gut eine קהל עמים genannt werden, nicht aber eine קהל גוים, denn גוי bedeutet immer eine größere fremde Gemeinschaft, der die Israeliten als Einheit gegenüberstehen.

Wir wissen jetzt, daß die Juden in Elephantine im 5. Jahrh. einen eigenen Tempel besaßen (A. Sayce and A. E. Cowley, Aramaic Papyri. London 1906. Ed. Sachau, Drei aram. Papyrusurkunden aus Elephantine. Berlin 1907). Wenn auf diese Diaspora-Juden Bezug genommen wird, muß das exklusivistische Bestreben Esras ausgewirkt haben. Wir kommen damit in das 4. Jahrh.

Dazu stimmt nun gut, daß die Beschneidung immer mehr als Abzeichen der Juden und derer, die ihrer Herrschaft unterworfen waren, angesehen wurde. Wir wissen, daß z. B. die Hasmoneerfürsten die Bewohner der eroberten Distrikte zwangen sich beschneiden zu lassen und nach dem jüdischen Gesetze zu leben. Die große Bedeutung, die damals der Beschneidung beigelegt wurde, ist noch nicht alt und ist auch in den gesetzlichen Kreisen nicht heimisch gewesen. Das Gesetz schreibt die Beschneidung nur an

einer Stelle vor, Lev. 12, 3; und auch da steht nicht mehr als ein kurzer Befehl ohne irgend eine Anspielung auf das übliche Ritual, welches damit verbunden gewesen sein muß. Noch Jeremia wußte, daß die Beschneidung nicht Jahve galt (Jer. 4, 4). Diese alte Sitte wurde später dem Jahvismus einverleibt. Kein Unbeschnittener darf Pesach essen (Exod. 12, 44. 48).

Daß wir die Zeit der Abfassung von Gen. 17 in das 4. Jahrhundert herabrücken, stimmt auch gut zu der peinlichen Genauigkeit, mit der von jetzt ab an allen Stellen des Hexateuch Abraham und Sara geschrieben wird statt Abram und Saraj. Es scheint, als hätte der Autor von Gen. 17 selbst Anteil an dieser Genauigkeit. Er ist offenbar ein Sofer; er kennt die Tradition und weiß, was ein guter Text der Geschichte Israels enthalten muß. Merkt er eine Lücke, dann füllt er sie aus. Da die Tradition über den Ursprung der Beschneidung nichts aussagte, machte er eine Erklärung dieser Sitte zurecht, welche die Juden zwang, ihre Söhne und alles Männliche, das in ihrem Hause geboren wurde, zu beschneiden.

In derselben Weise wurde Gen. 35, 9—14 von ihm entworfen. Nach der Tradition, wie sie uns die Genesis bewahrt hat, kämpfte Jakob an dem Jabbok mit Gott und erhielt dort den Namen Israel. Der Sofer kennt seine „Schriften“; er weiß aus Hosea 12, 4. 5, daß nach einer andern Tradition Bet-El der Ort des Streites gewesen ist. Daraus schließt er, es müsse noch eine Gotteserscheinung bei Bet-El nachgetragen werden; und er schreibt, ganz im Stile des Nachtrages: „Und Gott erschien Jakob noch einmal usw.“ Das Wörtchen עוד ist bedeutsam. Wellhausen streicht es in seiner Übersetzung der P-Schrift (Prol.[3] S. 343). Er muß dies tun, weil bei P keine andre Offenbarung Gottes vorhergeht. Gunkel hilft sich, indem er die Perikope teilt in V. 9. 10 und V. 11—15. Er stellt die Teile um und macht V. 11—15 zu einer Gotteserscheinung in Bet-El auf Jakobs Hinreise, 9. 10 dagegen zu einer Offenbarung auf seiner Rückreise. Der Text gibt aber zu dieser Teilung keinerlei Veranlassung. Sie wird vorgenommen, weil man irrtümlicherweise annimmt, die zersprengten Teile von P müßten bei richtiger Anordnung ein Ganzes ausmachen.

Noch in anderer Weise scheitert die P-Theorie in Gen. 35, 9—15. Nachdem Elohim seine Rede beendigt hat, steigt er auf, da wo er mit Jakob gesprochen hat. V. 14: Und Jakob errichtete eine Maṣṣeba an der Stelle, wo er mit ihm gesprochen hatte, eine steinerne Maṣṣeba, goß ein Trankopfer darauf und salbte es mit Öl. V. 15: „Und Jakob nannte den Ort, da Elohim mit ihm geredet hatte, Bethel“. Der Zusammenhang ist nicht zu beanstanden. Allein P kann V. 14 nicht geschrieben haben, für ihn ist der Vers

„kultusgesetzlich“ unmöglich, wie Holzinger sagt. Woher stammt alsdann der Vers? Wenn es P unmöglich wäre den Jakob eine Maṣṣeba errichten zu lassen, weil dies ein heidnischer Akt wäre, hätten ihm da seine Schüler, welche in seiner Richtung weiterarbeiteten, die Arbeit verdorben? Man weiß nicht, was mit dem Vers zu tun ist. Wellhausen (Comp. S. 319) fügt ihn ein in V. 7, der der elohistischen Perikope angehört, in der Jakob in Bet-El dem Gotte, welcher ihm auf der Hinreise erschienen war, ein Dankopfer bringt. Da es nun nicht sehr glaubwürdig ist, Jakob habe zweimal in Bet-El eine Maṣṣeba errichtet, hat Cornill den Vorschlag gemacht, V. 14 mit V. 8 zu verbinden (ZATW 1891 15 ff.). Hiernach würde die Maṣṣeba zu einem Grabmal auf dem Grabe Deboras, wie V. 20 von einer Maṣṣeba auf Rahels Grabe berichtet. Auf diese Weise jedoch kommt man nicht mit dem Texte aus, welcher sagt: Jakob errichtete die Maṣṣeba, wo er mit ihm geredet hatte. Auch das Salben würde nicht zu einem Grabmal passen. Diese zwei Versteile werden also gestrichen. Will man richtig emendieren, muß man auch noch streichen: und er goß ein Trankopfer darauf aus. Denn die Spende für die Toten geschieht, indem man Wasser auf das Grab stellt und auch solches auf das Grab ausgießt. Auf das Grabmal, das am einen Ende des Grabes errichtet ist, wird nichts gegossen. Alsdann bleibt von dem ganzen Verse nur: Und er errichtete eine Maṣṣeba, eine steinerne Maṣṣeba. Warum ein Redaktor die Maṣṣeba auf dem Grabe Rahels gelassen und das Mal von Deboras Grab entfernt und in einen heiligen Stein in Bet-El verwandelt hat, bleibt dabei völlig unklar. Man hat gemeint, Gen. 35, 9 ff. bezwecke eine Rektifizierung der Tradition, weil dem Autor die ältere Vorstellung von 28 zuwider sei. Die Unmöglichkeit V. 14 in befriedigender Weise zu erklären, beweist, daß dieser ganze Erklärungsversuch ein Irrtum ist. Das Errichten einer Maṣṣeba ist dem Autor nicht zuwider. Er trägt lediglich eine Geschichte nach, welche seine literarische Kenntnis ihn nachzutragen zwingt.

Vieles in diesen Perikopen beweist, wie der Gelehrte auf Grund bestehender Traditionen die Handschrift, welche er studiert und bearbeitet, bereichert. In den vier inhaltlich verwandten Perikopen Gen. 17; 28, 3. 4; 35, 9—15; 48, 3—6 wird Gott El Schaddai genannt. Dies steht im Einklang mit der Mitteilung Exod. 6, 3, Jahve sei Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddai erschienen; mit seinem Namen Jahve war er ihnen nicht bekannt. Oben wurde schon bemerkt, daß aus dieser Theorie folgen müßte, daß Gott in den priesterlichen Perikopen, die die Geschichte der Patriarchen behandeln, immer El Schaddai genannt werden müsse, wie ihn P nach Exod. 6, 2 regelmäßig Jahve nennt. Das geschieht nicht. Gen. 17, 1;

28, 3; 35, 11; 48, 3 kommt der Name El Schaddai vor, jedoch nur ein einziges Mal. Schon dies ist rätselhaft. Aber noch mehr muß es befremden, daß El Schaddai Gen. 43, 14 noch einmal steht in einer prophetischen Perikope. Auch Gen. 49, 25 wird vielleicht El Schaddai zu lesen sein statt ואת שדי.

Wir bemerken, daß nur Gen. 17, 1 und 35, 11 Offenbarungen sind. Gen. 48, 3 ist ein Rückblick auf die Offenbarung von Gen. 35, 11, und Gen. 28, 3 gebraucht Isaak den Namen El Schaddai, als er Jakob segnete. Ähnlich wird der Name Gen. 43, 14 von Jakob angewandt, als er von seinen Söhnen Abschied nahm, die nach Ägypten zogen.

Man ist allgemein der Ansicht, an diesen Stellen sei der Gott gemeint, der uns Ezech. 10, 5; Jes. 13, 6; Jo. 1, 15 als eine Art Donnergott begegnet. (Num. 24, 4, 16; Ruth 1, 20. 21; Ps. 91, 1 und an zahlreichen Stellen in Hiob scheint Schaddai nur allgemeiner Name für Gott zu sein, da er in Parallelismus steht zu Elohim.)

Dieser Meinung waren die griechischen Übersetzer der Thora nicht zugetan. Sie übersetzten 17, 1; 35, 11: *Ἐγώ εἰμι ὁ θεός σου*; 28, 3; 43, 14; 48, 3: *ὁ θεός μου*; Ex. 6, 3: *θεὸς αὐτῶν*; Gen. 49, 25: *ὁ θεὸς ὁ ἐμός*. Num. 24, 4. 16 aber übersetzten sie einfach *θεός*. An dieser letzten Stelle haben sie Schaddai als einen allgemeinen Namen wie Elohim betrachtet; an den übrigen Stellen haben sie immer die persönliche Beziehung zwischen Gott und den Patriarchen zum Ausdruck gebracht, als sei der betreffende Gott das Numen, der Schutzgott der betreffenden Personen. Daß die Übersetzer das Richtige getroffen haben, scheint mir aus Gen. 48, 16 zu folgen. Jakob segnet die Söhne Josephs und sagt: Der Gott, vor dessen Antlitz Abraham und Isaak gewandelt sind, der Gott, der mich immer hütete, der Malach, der mich befreit hat von allem Übel, der segne die Knaben usw. Die Erzählung kennt hier also den Glauben an ein persönliches Numen, das geradezu als Schutzgott auftritt. Dieser Sinn würde auch trefflich zu Gen. 43, 14 passen. Als Jakob endlich seinen Söhnen erlaubte, Benjamin mit nach Ägypten zu nehmen, sagte er: „Nehmet auch Euren Bruder und geht wieder zu dem Manne. Möge mein Schutzgott Euch Barmherzigkeit vor dem Manne finden lassen, daß er Euren andren Bruder mit Euch ziehen lasse und auch Benjamin. Soll ich aber verwaist sein, so muß ich verwaist sein.“ Jakob weiß nichts Besseres, als sein Schicksal in die Hände seines persönlichen Gottes zu legen. Auch für 28, 3 paßt diese Deutung. Jetzt sieht man leicht, wie die Worte an diesen Stellen guten Sinn haben, wenn man sie liest: אֵל שַׁדִּי der Gott, der mein Herr ist.

Prüfen wir die Stellen, an denen Schaddai geschrieben steht, dann scheint auch Ruth 1, 20. 21 dieselbe Bedeutung vorzuliegen. Warum wird in dieser einfachen Erzählung, in diesen zwei Versen, neben Jahve auch Schaddai gebraucht? Das Unglück, welches über Noemi kam, erklärte N. 1, 13 daraus, daß die Hand Gottes sich gegen sie erhoben hätte. V. 20. 21 sagte sie: „Schaddai hat mich sehr Bitteres erfahren lassen. Voll bin ich ausgezogen und leer hat mich Jahve zurückgebracht. Warum nennt ihr mich Noemi, da doch Jahve wider mich Zeugnis abgelegt hat und Schaddai mir Übles zukommen ließ? V. 21 erweckt den Eindruck, daß Schaddai hier in der ursprünglichen Erzählung das persönliche Numen ist. Der Ausdruck: Jahve hat Zeugnis wider mich abgelegt, kommt niemals vor im Sinne von: Übles zufügen, Unglück schicken. Es sind daher schon mehrfach Emendationen am Text versucht worden — ohne Grund. Denn der Gedanke liegt nahe, daß Jahve hier der Gott ist, dessen Ungunst den Menschen treffen kann, der aber nicht selbst das Übel bringt. Das bleibt dem persönlichen Numen vorbehalten, dem שֵׁד, der hier dieselbe Rolle spielt wie ilu in den babylonischen Klageliedern.

Nun gab es aber auch einen Gottesnamen, der mit dem persönlichen Numen leicht verwechselt werden konnte, wenn an irgendeiner Stelle jemand redete als „von meinem Herrn“, שֵׁדִי, nämlich שַׁדַּי. Die Ähnlichkeit der Schreibart hat die späteren Abschreiber dazu gebracht, die beiden Namen zusammenzuwerfen. So finden wir jetzt in unserem Text immer שַׁדַּי. Die griechischen Übersetzer der Thora aber haben den Unterschied noch gefühlt.

Der Name שַׁדַּי wird Jes. 13, 6; Jo. 1, 15 mit שֹׁדד zusammengebracht und muß noch Ezech. 10, 5 (wo LXX *Σαδδαι* liest) ein Name für den Donnergott gewesen sein. Über die Etymologie des Namens ist man im unklaren, wie über die Etymologie vieler alter Namen. Aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen erhellt jedoch, was man sich bei Schaddai gedacht hat. In poetischer Sprache kam der Name als ein erhabener Ausdruck für Gott zur Verwendung. Der Monotheismus vergaß allmählich die Bedeutung „Donnerer“, welche Ezech. 10, 5 noch darin gefunden hat.

Die späteren Abschreiber sind nicht die ersten gewesen, die אֵל שֵׁדִי und אֵל שַׁדַּי verwechselt haben. Ein Gelehrter, welcher die Traditionen über Jakob und Joseph kannte, hat den Gen. 28, 3; 43, 14 erwähnten El Schedi aufgefaßt als El Schaddai und die Theorie aufgestellt, Jahve sei den Patriarchen als El Schaddai bekannt gewesen. Ihm verdanken wir die Notiz Exod. 6, 3. Er stützte seine Theorie nur auf zwei Stellen der Isaak- und Jakobtraditionen. Ein späterer Gelehrter, der Exod. 6, 3 kannte, hat dann hieraus den

Schluß gezogen, El Schaddai müsse auch in der Geschichte Abrahams vorkommen und hat das Fehlende nachgetragen Gen. 17. Er arbeitete die ursprünglich kürzere Redaktion von 28, 3 nach seinem Geschmack aus, wie unten (S. 23) gezeigt werden soll, und läßt auch dem Jakob eine Offenbarung El Schaddais zuteil werden in dem Nachtrage, der ihm nach Hos. 12, 4. 5 notwendig dünkte. So erklärt es sich, daß der Name El Schaddai je einmal sich findet bei Abraham, Isaak und Jakob (Gen. 48, 3 ist Rückblick und Wiederholung) und daß man in Gen. 43, 14 diesen Namen liest, ohne sein Vorkommen, da er doch ein priesterlicher Name ist, dort zu verstehen.

Die Erklärung des El Schaddai in Gen. 43, 14 als Schutzgott El Schedi ist dem Geiste der Tradition entnommen. Der Schutzgott Isaaks wohnt bei Berseba, und Jakob geht nicht an Berseba vorbei, ohne dort „dem Gott seines Vaters Israels“ zu opfern, Gen. 46, 1. Jakob schwört 31, 53 bei dem „Schrecken seines Vaters Isaak“, Laban aber ruft den Gott Abrahams und den Gott Nahors an. Auf Gen. 48, 16 wurde oben schon hingewiesen. Gen. 28, 20 ist Jakob unschlüssig. Der ihm in Luz erschienene Gott wird sein Gott sein, wenn er sich als ein guter Schutzgott erweist. Er muß ihn behüten, ihm Brot zum Essen, Kleider zum Anziehen geben und ihn wohlbehalten wieder heimführen. Alsdann wird Jakob ihm Opfergaben spenden.

In Gen. 17 weisen viele Züge in der oben genannten Richtung, und wir sind berechtigt, dieses Kapitel als ein Produkt späterer Gelehrsamkeit anzusehen (cf. S. 13 f.).

Wir kommen jetzt zu der mit Gen. 17 verwandten Perikope Gen. 21, 1b. 2b. 3—5. Wenn wir die Erzählung 21, 1—21 lesen, bemerken wir, daß der Mann, der Gen. 17 geschrieben hat (V. 2. 4 weisen direkt darauf hin), eine ältere Erzählung bearbeitet, welche nur schlecht in seinen Rahmen paßt. Versuchen wir es aber, die Bearbeitung auszuscheiden und als Teil einer anderen Schrift zu verstehen, so will dies auch hier nicht gelingen.

Die Spuren der Bearbeitung liegen auf der Hand. Man braucht noch nicht mit Wellhausen (Comp. 17) den hebräischen Text V. 14 umzustellen und Ismael zu einem Kind zu machen, das auf den Schultern getragen wird, um zu erkennen, daß der Knabe Ismael in dieser Erzählung ziemlich jung sein muß. V. 15 legt die Mutter den Knaben unter einen der Sträucher, V. 18 hebt sie ihn auf. Das könnte nicht erzählt werden, wenn der Knabe 16 oder 17 Jahre alt wäre. In diesem Alter muß er indes stehen nach Gen. 17, 24; 21, 5. 8, weil er 14 Jahre alt war, wie Isaak geboren wurde und das Fest der Entwöhnung erst nach etwa drei Jahren erfolgte (Gunkel S. 206). Wenn wir die Verse, welche man der Bearbeitung zuweist, ausscheiden, vermissen wir einen mit dem Gang der Er-

zählung zusammenhängenden Anfang. Außerdem steht die Ausscheidung auch auf keinem festen Boden. Man trennt 1a und 1b als Dublette, freilich ohne genügenden Grund. 1a gedenkt (פקד) Jahve der Sara und 2a tut er an ihr nach seinem Versprechen. פקד schließt ויעש nicht aus. Daß Jahve an Sara tat, wie er versprochen hatte, hat seinen Grund in dem פקד. Verbinden wir 1b mit V. 3, wie die P-Theorie will, dann vermissen wir die Mitteilung der Geburt des Isaak. Der jetzige Text ist in Ordnung, wenn wir 2 Glossen, welche in V. 3 und V. 7 aufgenommen sind, streichen. In V. 3 sind die Worte אשר ילדה לו שרה Glosse eines Lesers, der peinlich genau anmerkt, daß hier nicht der Ismael gemeint sei. V. 7 fügen sich die Worte „Wer hätte dem A. gesagt: Sara säugt Kinder“ gar nicht in den Zusammenhang ein. Sie sind offenbar eine Redensart, welche man bei dem Eintreten unerwarteter Dinge zu sagen pflegte. An Sara hatte man das Beispiel, wie etwas Unglaubliches stattfinden konnte. Das junge und seltene Wort מלל, das nur hier, Ps. 106, 2 und Hiob 8, 2; 33, 3 sich findet, beweist, daß ein Leser hier der Sara selbst die Redensart zuschreibt. Die Glosse kam später vom Rand in den Text. V. 7b schließt unmittelbar an V. 6 an.

Von Gen. 23 war schon die Rede. V. 1 ist ein Beispiel dafür, wie ein Leser den Text durch eine Glosse ausbesserte. Ein Abschreiber ließ hier zwischen ויהיו und חיי das Wort שני aus. Der Leser bemerkte dies und schrieb die Verbesserung auf den Rand שני חיי שרה. Bei einer späteren Abschrift wurde diese Verbesserung selbständig an das Ende des Verses gestellt. Ähnlich wird in V. 2 Kirjath Arba erläutert durch die Glosse הוא חברון בארץ כנען, wie es V. 19 mit Mamre der Fall ist. Das eigentümliche הוא verrät den Glossator wie Gen. 15, 2; 35, 6. Wenn man das Vorkommen von ארץ כנען in V. 2. 9 als eine Eigenart von P betrachtet, sieht man am glossatorischen Charakter der Notiz vorbei.

Eigentlich sind die Gründe, Gen. 23 in seiner jetzigen Form P zuzuschreiben, lediglich sprachlicher Natur. Wenn es wahr ist, daß die älteren Kritiker in Gen. 23 eine unmögliche Tendenz gesucht haben gemäß der Annahme, P hätte mit dieser Geschichte vom Kauf eines Grundstückes nachweisen wollen, die Israeliten hätten ein Anrecht auf Kanaan (s. oben S. 8), dann gibt es keine sachlichen Gründe, Gen. 23 zu P zu rechnen. Den Besitz des Ahnengrabes so hoch zu schätzen, stimmt nicht zu seinem religiösen Standpunkt. Um die sprachlichen Gründe steht es nicht viel besser als um die sachlichen. Abgesehen von dem chronologischen ersten Vers, der aus derselben Feder stammt wie die übrigen chronologischen Notizen, finden wir als Beweise für P die Ausdrücke תּוֹשָׁב

V. 4, אחזה V. 4. 9. 20, נשיא V. 6, שמע אל V. 16, קום V. 17. 20 (rechtskräftig zu eigen werden) und מִקְנָה V. 18.

Der Ausdruck שמע אל ist sofort zu streichen, weil er Gen. 16, 3 (J) in gleichem Sinne vorkommt. Auch אחזה steht Num. 32, 5; Jos. 22, 4, also außerhalb P, und kommt an unserer Stelle auch nur in der eigentümlichen Verbindung אחזת-קבר vor, was man zu übersehen scheint. תושב ist in Gen. für P so wenig eigentümlich, daß es sich nur an dieser einen Stelle findet. קום steht hier und Lev. 25, 30; 27, 19, sonst an keiner Stelle. Daraus läßt sich also auch nicht auf einen Sprachgebrauch schließen, der nur P eigen sei. Der Ausdruck לְמִקְנָה steht ebenfalls nur hier und gibt keinen sichern Grund. נשיא kommt bei der Aufzählung der Stämme bei P vielfach vor; es wird jedoch auch von E gebraucht Exod. 22, 37; Gen. 34, 2; in der Verbindung נשיא אלהים findet es sich nur hier.

Wir dürfen demnach sagen, daß aus sachlichen wie sprachlichen Gründen Gen. 23 P nicht zugeschrieben werden kann. Daraus folgt ferner, daß auch die Perikopen, welche mit Nachdruck auf Gen. 23 Bezug nehmen, nicht von diesem Autor stammen. Mit Gen. 23 fallen also Gen. 25, 7—11, und die für P unwahrscheinliche Mitteilung Gen. 49, 29—33. Warum hat P Gen. 35, 29 nicht berichtet, daß Isaak in der Höhle Machpela beigesetzt wurde, wenn er Gen. 49, 31 darauf hinweist? Mit 49, 29 f. fällt auch Gen. 50, 12.

Die Sprache enthält keine Wörter, die uns zwingen, die Abfassung von Gen. 23 in die nach-exilische Zeit zu setzen. Es fehlt jeglicher Hinweis auf ein bestimmtes Datum. Seit wir aber wissen, daß es schon im 10. Jahrhundert vor Chr. in Kanaan ein Feld gegeben hat, das allgemein bekannt war als „das Feld Abrams", muß es als gewiß gelten, daß wir hier eine Sage vor uns haben, welche weit in die vorexilische Zeit zurückgeht, mag auch ihre Aufzeichnung aus jüngerer Zeit datieren. Der Ägyptologe Breasted hat 1904 diesen Namen wiedererkannt in der Liste, welche die Eroberungen Šešonks I. (cf. 1. Kön. 14, 26 f.) in Palästina aufzählt. Spiegelberg hatte schon 1893 den Namen erkannt, ohne jedoch seine Entdeckung zu veröffentlichen (Meyer, Isr. 266). Die heiligen Gräber, welche noch jetzt für die Volksreligion im Orient von Bedeutung sind, wurden auch von den Israeliten, wie Gen. 23 und verwandte Texte uns belehren, hoch geschätzt und verehrt. Mag nun Gen. 23 das Recht der Israeliten auf die Höhle gegenüber feindlichen Ansprüchen feststellen, wie Gunkel meint, oder mag man sich später haben erklären wollen, wie ein Halbnomade wie Abram sein eignes Grab und Grundstück besitzen konnte, während er doch als Fremdling, also rechtlos, unter den Hetitern verkehrte: jedenfalls verdankt

Gen. 23 nicht der Theorie sondern der Volkstradition seinen Ursprung und ist als P-Stück zu streichen.

Die Geschichte Abrahams findet ihren Schluß in 25, 7—11. Die Verse 8—11 bilden einen Abschluß und führen zu gleicher Zeit die Geschichte Isaaks ein, welche V. 19 beginnt mit den Worten ואלה תלדות. Die Geschichte Isaaks schließt mit ähnlichen Worten 35, 29. Wahrscheinlich hat die Abrahamsgeschichte also auch mit den Worten angefangen: ואלה תלדת אברם; sie standen vielleicht 11, 27, wurden dort jedoch verschrieben in ואלה תלדת תרח. Wenn wir statt Terah Abram lesen, ist der Anfang ganz parallel 25, 19, wo die ersten Worte der Toledoth heißen: Abraham zeugte Isaak, wie 11, 27 steht: Terah zeugte Abram usw.

Die These, daß dieser Rahmen der Abramsgeschichte von P herrühre, klingt sehr unwahrscheinlich. Es ist der Sammler, der sich einen Rahmen schafft, indem er seinen Stoff ordnet. P war jedoch kein Sammler, sondern ein Übersichtsschreiber.

In der Toledoth Ismaels liegt ein doppelter Rahmen vor. Die Verse in ihrer Gesamtheit können nicht von P stammen. Der Anfang ist doppelt: V. 12 und V. 13 stehen einander im Wege. Nachdem V. 12 schon angefangen hat mit אלה תלדת, kann der Anfang von V. 13 nicht heißen: ואלה שמות. V. 18 schließt an V. 16 an. Die Angabe des Lebensalters des Ismael steht nicht im Zusammenhang mit der Aufzählung der Söhne Ismaels und der Anweisung ihrer Wohnsitze. Die Worte „Zwölf Fürsten nach ihren Völkern" passen auch nicht in den Text, sondern scheinen V. 16 angehängt: „Das sind die Söhne Ismaels und das sind ihre Namen nach ihren Dörfern und Lagern." Die 12 Fürsten werden natürlich nachgetragen im Hinblick auf Gen. 17, 20. Der Toledothrahmen ist sehr ungeschickt angebracht und läßt noch deutlich erkennen, daß auch hier älterer Stoff gesammelt wurde.

Die Toledoth Isaaks, welche nach 25, 19 anfangen, bleiben ohne Inhalt, wenn wir V. 19 und V. 20 als zu P gehörig ausscheiden. Die Geschichte Isaaks kann der Fortsetzung: „Und Isaak flehte Jahve an" nicht entbehren. Wenn man überdies die P-Verse 19. 20. 26b zusammenfügt, muß man einsehen, daß sie sich nicht zusammenschließen. Vor 26b müßte die Geburt der Kinder erwähnt sein. 26b gehört nicht zur P-Schrift, sondern erklärt sich als Bemerkung des chronologischen Bearbeiters.

Besser steht es mit folgenden Teilen der P-Schrift: 26, 34. 35; 27, 46—28, 9. Der Anschluß von 26, 34 an 25, 26b ist dürftig; jedoch der Zusammenhang zwischen 26, 34. 35 und 27, 46 ist klar. Jakob geht nach Padan-Aram um sich ein Weib zu holen; und offenbar kennt diese Erzählung die ganze Geschichte von Gen. 27

nicht. Mit dieser Perikope sind 31, 18 und 35, 23—29 verwandt. Nach der gemeinschaftlichen Vorstellung dieser Verse kehrt Jakob nach seiner Verheiratung in Padan-Aram zu seinem Vater zurück. Gen. 27 aber ist Isaak alt und dem Tode nahe. Jakob flüchtet nach dem an Isaak und Esau begangenen Betrug und fürchtet sich nachher Esau zu begegnen. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß hier Stoff aus verschiedenen Quellen vorliegt. Die Frage ist nur, ob eine dieser Quellen P sein kann. Man behauptet, dafür spreche sehr deutlich der Sprachgebrauch in Gen. 28, 3. 4, der Ausdruck Padan-Aram, רכוש 31, 18 und שמע אל 28, 7.

Demgegenüber muß betont werden, daß diese Teile sich nicht zu einem Ganzen zusammenfügen lassen. Wie man die Verse auch ordnet, es bleiben immer große Lücken. Wir verstehen die Verse nur, weil wir den Zusammenhang aus unserem jetzigen Texte schon kennen. Dem sprachlichen Ausdrucke nach ist 28, 3. 4 sehr deutlich verwandt mit Gen. 17. Dem רכוש von 31, 18 und שמע אל kann man aber nach S. 10 und 21 kein Gewicht beilegen. Der Ausdruck Padan-Aram kommt nur in diesem Teil und Gen. 46, 15 vor. Da jedoch die Liste in Gen. 46, 8—27 nicht von P stammen kann, weil dieser sich Ex. 1, 1—5 noch mit einer allgemeinen Angabe begnügt (Gunkel, S. 446), wird die Beweiskraft des Padan-Aram ziemlich schwach. Wenn es bei P sonst nicht nachweisbar ist, kann es auch nicht als Argument gelten, P die betreffenden Perikopen zuzuschreiben. Demnach bleibt nur noch 28, 3. 4.

Aber diese Segnung ist in diesem Zusammenhange verdächtig. Esau ist offenbar auch hier der ältere und also der Erstgeborene. Er ist längst verheiratet, während Jakob noch unverheiratet ist. Jakob aber empfängt den Segen Abrahams, der ihm den Besitz Kanaans verschaffen wird, noch bevor er sich ein Weib gesucht hat. Es wäre natürlicher gewesen, wenn der junge Mann, der sich nur für kurze Zeit verabschiedet, später einen derartigen Segen als letzten Segen seines Vaters erhalten hätte. An seiner jetzigen Stelle paßt dieser Segen gar nicht; wir verstehen auch nicht, daß Esau darüber nicht erstaunt und sich dagegen wehrt. Er, der ältere, wurde doch dadurch zurückgesetzt. Wir bemerken, daß El Schaddai hier im Munde Isaaks in derselben Weise gebraucht wird wie in Gen. 43, 14. Der Segen, welcher inhaltlich und sprachlich mit Gen. 35, 11. 12 und 17, 6. 7 verwandt ist, knüpft da an eine Offenbarung El Schaddais an, an unserer Stelle nicht. Es ist also wahrscheinlich, daß El Schaddai hier in derselben Weise zu deuten ist, wie Gen. 43, 14: als persönliches Numen; ferner, daß der Bearbeiter, welcher El Schedi als El Schaddai las, daran den Segen geknüpft hat, welcher auch Gen. 17; 35, 11 und 48, 3 mit diesem Namen ver-

bunden wird. V. 5 wird wohl in einer älteren Form der Erzählung unmittelbar auf ואל שדי יברך אתך gefolgt sein.

Die Perikope zeigt auch in V. 6 einen überfüllten Text, der nicht ursprünglich sein kann. Man hilft sich hier, indem man einen langen Satz von schlechter Konstruktion annimmt. Mit solcher Methode kommt man nicht aus. Die Worte בברכו אתו sind nach „Und Esau sah, daß Isaak Jakob segnete,“ überflüssig und ohne Zusammenhang. Sie können nur eine Glosse sein, die belehren will, daß die letzten Worte des Verses „Und er befahl ihnen usw.“ beim Segnen ausgesprochen wurden. Die Glosse ist also durch V. 1 veranlaßt.

Die Weiber Esaus heißen hier Jehudith, Tochter des Beeri des Hetiters, Bašmath, Tochter Elons des Hetiters, und Mahalath, Tochter Išmaels und Schwester Nebajoths. Gen. 36 sind es aber Ada, Tochter Elons des Hetiters, Oholibama, Tochter Anas des Hiwwiters und Bašmath, Tochter Išmaels und Schwester Nebajoths. Nun kommt in der Aufzählung der Fürsten Edoms 36, 40—43, welche allgemein P zugerechnet wird, der Fürst von Oholibama vor. Dieser Fürst muß mit Oholibama, dem Weibe Esaus, zusammenhängen. Gen. 26 weiß P nichts von einer Oholibama; er nennt andere hetitische Weiber, die in dem von seinen Nachfolgern bearbeiteten C. 36 gar nicht erwähnt werden. Daß der „nationale“ P eine Hetiterin Jehudith nennen würde, sieht auch nicht sehr wahrscheinlich aus.

Warum 29, 24. 28b. 29 P angehören müssen, ist mir rätselhaft. Wir sahen oben, daß 30, 4. 9 als nicht zu P gehörig gestrichen werden können. Es steht übrigens nach der ganzen Erzählung Gen. 30 fest, daß auch die prophetische Tradition Bilha und Zilpa als Kebsweiber und Mägde gekannt hat (31, 33; 33, 1). Deshalb ist nichts dagegen einzuwenden, daß 29, 24. 28b. 29 Laban seinen Töchtern eine Sklavin mitgibt. V. 28b „und er gab ihm Rahel zum Weibe“ entspricht V. 23 „er brachte seine Tochter zu ihm“. Die Angabe dieser feierlichen Handlung kann nicht vermißt werden.

Bei 31, 18 ist der Text verdorben. Die Worte אשר רכש wurden aus Versehen doppelt geschrieben und haben die Einschiebung von מקנה קנינו hervorgerufen, welche nach dem schon gemeldeten מקנה unmöglich zum ursprünglichen Text gehören kann. LXX hat nicht gelesen: מקנה קנינו אשר רכש. Nach Ausscheidung dieser Arbeit der Abschreiber bleibt also übrig (da die Worte וינהג את כל מקנהו E angehören sollen) „und all seine Habe, die er erworben hatte in Padan-Aram, um zu seinem Vater Isaak in das Land Kanaan zu ziehen“. Diese Worte passen vorzüglich. Jakob trieb das Vieh fort, nachdem er Weiber und Kinder auf die Kamele geladen hatte. Vieh

zu treiben ist die gewöhnliche Arbeit der Hirten. Hier handelt es sich jedoch um eine Reise und man erwartet die Mitteilung, in welcher Richtung das Vieh getrieben wird. Diese Angabe fehlt, wenn man 18b streicht. Gunkel hat dies gefühlt, wie es scheint, und übersetzte darum „trieb sein Vieh mit sich fort“, was aber nicht dasteht. Die letzten Worte ארצה כנען können also nicht entbehrt werden. In dem Zusammenhang ist von Isaak nicht die Rede. Nichts weist darauf hin, ob er gestorben ist oder ob er lebt. Beides ist möglich. V. 20. 24 jedoch machen es wahrscheinlich, daß er noch lebt, weil sie verwandt sind mit 28, 5 und sich nicht aus der Erzählung ausscheiden lassen. In diesen Versen wird Laban genannt „Laban der Arameer“ wie auch 28, 5. Dieser Beiname findet sich sonst nirgends; daraus geht hervor, daß die ganze Erzählung mit 28, 1ff. zusammenhängt und 31, 18 nicht als Fragment der P-Schrift anzusehen ist, ohne V. 20—24 miteinzuschließen. Diese Verse können von der übrigen Erzählung nicht getrennt werden. Da aber die ganze Erzählung mit P nichts zu tun hat und E zugeschrieben wird, kann also auch 31, 18 der P-Schrift nicht angehören.

So kommen wir zu der letzten P-Perikope der Isaakgeschichte 35, 23—29. Wir haben schon bemerkt, daß in diesen Versen Jakob Israel genannt werden müßte, falls P der Verfasser wäre, weil die Namensänderung 35, 10 unmittelbar vorherging. Wir verstehen auch nicht, warum P hier am Ende der Isaaksgeschichte die Kinder Jakobs aufzählt. Gunkel trennt darum V. 23—26 von V. 27—29. Die Sache ist zu erklären, wenn man nicht an P denkt, sondern an den Sammler, welcher für seinen Stoff einen Rahmen schafft. Genau wie hier zählt er Gen. 25, 2—6 sämtliche Nachkommen Abrahams auf, Kinder und Kindeskinder. Isaak und Ismael sind schon bekannt und werden genannt als diejenigen, welche ihn begruben. Bei Isaak wendet er dasselbe Schema an, wobei er die Nachkommen Esaus fortläßt, weil diese wegen ihrer Zahlreichheit einen besonderen Abschnitt füllen müssen. Wie künstlich der Rahmen ist, zeigt der Umstand, daß der Tod Isaaks plötzlich auf die Ankunft Jakobs zu folgen scheint. Bei den Toledoth Jakobs finden wir einen ähnlichen Schluß. Statt einer einfachen Aufzählung von Nachkommen finden wir die feierlichen Segenssprüche.

Gen. 36 widerspricht der P-Theorie auf das Deutlichste. 36, 1—14 beabsichtigt die Nachkommen Esaus in doppelter Reihe zu nennen. Erstens möchte der Verfasser mitteilen, welche Nachkommen in Kanaan gezeugt wurden und zweitens, welche auf dem Gebirge Seir geboren wurden V. 5. 9. Mit Ausnahme von V. 14, der eine unrichtige Wiederholung von V. 5 ist, bilden die Verse

einen geschlossenen Zusammenhang. In Kanaan werden Esaus Söhne, auf dem Seir seine Enkel geboren. V. 10 ist eine überflüssige Wiederholung von V. 4, welche die Liste der Enkel einführt, aber darum dem Zusammenhange noch nicht fremd zu sein braucht. Ein späterer Bearbeiter ist durch die Einleitung irregeführt worden und hat auch V. 5 wiederholt, was nicht notwendig ist, da die Nachkommen von Oholibama in Seir keine Kinder zeugten.

Der Abschnitt 36, 1—14 verträgt sich nicht mit den Mitteilungen P's 26, 34 und 28, 9. An diesen Stellen nennt P als Weiber Esaus Jehudith bat Beëri des Hetiters, Bašmath bat Elon des Hetiters und Mahalat bat Ismael, die Schwester Nebajots. Gen. 36 nennt derselbe P Ada bat Elon des Hetiters, Oholibama bat Ana bat Ṣib'on des Hiwwiters und Bašmat bat Ismael, die Schwester Nebajots. Man hat versucht dieser Diskrepanz aus dem Wege zu gehen durch die Annahme, daß nur V. 6—8 P zuzuschreiben seien. Das ist unmöglich, weil V. 6—8 von V. 1—5 und V. 9 sich nicht trennen lassen. V. 9 setzt V. 6—8 voraus. Gunkel schreibt darum richtig auch 1—5 und 9 ff. P zu. Ein Redaktor muß aushelfen. Er hat die richtigen Namen P's zugunsten anderer ihm bekannter Traditionen unterdrückt. Indessen sieht es doch wenig glaubwürdig aus, daß ein Redaktor diese Tradition selbst nicht aufnähme, sondern nichts Besseres zu tun wußte als die Mitteilungen einer Schrift zu verderben, die ihm sonst so wichtig war, daß er jedes Wort davon in eine größere Sammlung hineinstreute.

Wellhausen sagt Comp. S. 52: „Ich scheue mich nicht, die Alternative auszusprechen: entweder ist die ganze Literarkritik bodenlos und nichtig oder Gen. 26, 34 f.; 28, 8 f. stammt aus einer anderen Quelle als Gen. 36, 1—5. 9—19." Weil 6—8 sich von 1—5 nicht trennen lassen, ist statt Gen. 36, 1—5. 9—19 zu lesen 36, 1—19. Damit erteilt man jedoch der P-Theorie den Todesstoß.

Es ist klar, daß an dieser Stelle alles auf die Genealogie und Geographie Edoms Bezügliche gesammelt ist. V. 40—43 widerspricht V. 15—19. Das ganze Kapitel erklärt sich deshalb nur als Sammelarbeit, welche allmählich entstand und der Toledoth Esaus angehängt wurde.

Wie dürftig die P-Theorie die literarischen Probleme erklärt, wird auch bei den Toledoth Jakobs deutlich. Vergebens versucht man auch nur einen Schein von Zusammenhang zwischen den P-Stücken herzustellen. Auch hier bleibt die Namensänderung 35, 10 völlig unberücksichtigt. Es besteht keine Veranlassung 46, 6. 7 auszuscheiden. Als Jakob nach Ägypten zog, reisten seine Frauen und Kinder auf Wagen (V. 5). Das Vieh aber wurde getrieben. Dagegen ist nichts einzuwenden. Wir sahen schon, daß das Wort רכוש,

welches 46, 8 Vieh bezeichnet, auch außerhalb P's vorkommt. Nur dieses Wortes wegen darf man die Verse 6. 7 nicht streichen.

Gen. 47, 5—11 gehören einer der beiden Vorstellungen an, aus welchen die Josephsgeschichte sich zusammensetzt. Die Gründe, welche für P sprechen, sind sprachlicher Art. Da man in der eigentlichen Josephsgeschichte keine Spuren von P findet, möchte man lieber die Verse einer der prophetischen Redaktionen zuschreiben. Dies verbietet der Sprachgebrauch. Für P sprechen ימי שני חיי 8 f., מגורים V. 9, אֲחֻזָּה V. 11. Wir sahen schon, daß אחזה auch außerhalb der P-Schrift vorkommt. מגורים steht Gen. 17, 8; 28, 4; 36, 7; 37, 1. Weil wir Gen. 17, 8 usw. P nicht zuschreiben können, kann das Wort hier nicht entscheiden. Wie vorsichtig man aber mit diesem Sprachgebrauch sein muß, zeigt 47, 27. Der Vers gehört nicht zu P. Israel wohnt in Gosen, während er bei P im Lande Ramses ein Heim hat. Der Zusammenhang des Verses ist nicht zu beanstanden. „Israel nun wohnte in Ägypten im Lande Gosen, sie wurden darin ansässig und vermehrten sich (ויפרו וירבו). פרה ורבה ist Sprachgut von P, also kann der Schluß des Verses nur P angehören, und der tadellose Zusammenhang muß zerrissen werden. Hier zeigt sich, wie gefährlicher Natur das Argument des Sprachgebrauchs sein kann in einer Literatur, die in so sparsamen Resten auf uns gekommen ist wie die althebräische. Wenn sonst keine Gründe unterstützen, darf man sich bei einer so kleinen Literatur, wie sie uns hier vorliegt, nicht auf eine rein sprachliche Kritik versteifen. Die Frage: Wie alt bist du? kommt im ganzen alten Testament nur hier vor. Der Sprachgebrauch, der vorliegt, ist nach 2. Sam. 19, 35 und Ps. 90, 10 ein üblicher. Hat man alsdann das Recht die Worte: כמה ימי שני חייך als spezifisches Sprachgut von P zu betrachten?

48, 3—6 zersprengen den Zusammenhang und weisen hin auf Gen. 35, 9 f. Der Autor beabsichtigt Ephraim und Manasse Anteil an dem Segen El Schaddais zu geben, obwohl sie eine ägyptische Mutter haben. Es besteht für ihn eine doppelte Veranlassung hier einen gelehrten Nachtrag zu schreiben. Erstens ist der Inhalt des Segens V. 20—22 ziemlich matt; er verspricht ihnen den Besitz Kanaans nicht. Zweitens spricht Israel V. 16 zu Manasse und Ephraim als wären sie seine eigenen Söhne. Er hat sie aber niemals adoptiert. Der Gelehrte schließt, daß eine Adoption stattgefunden haben muß und trägt dieselbe V. 4—6 nach.

Die Jakobsgeschichte schließt Gen. 49, 33 mit dem Tode Jakobs. Der Rahmen ist hier aber zersprengt. 50, 12. 13 folgt auf 49, 33 und verträgt sich nicht mit 50, 1—11. Der Sammler, der seine Abschnitte mit „Toledoth" bezeichnet, ist offenbar nicht der letzte gewesen, welcher die Tradition bearbeitet hat.

In der Patriarchengeschichte finden wir also in den sogenannten P-Stücken nicht die Teile einer regelmäßig verlaufenden historisch-legislativen Schrift aus dem 5. Jahrhundert. Die sogenannten P-Stücke sind verschiedener Herkunft. Bald sind es Verse, welche dem Zusammenhang angehören und nicht ausgeschieden werden können, bald sind es jüngere Zusätze eines Gelehrten, oder Glossen, welche in den Text aufgenommen wurden.

Die Urgeschichte führt uns zu ähnlichen Resultaten. Die P-Stücke bilden kein Ganzes. Gen. 5, 1 ist ein neuer Anfang und nicht die Fortsetzung von Gen. 1—2, 4. Gen. 11, 10ff. stehen Gen. 10 selbständig gegenüber. 10, 22 ist Arpachschad der dritte Sohn Sems, 11, 10 ist er der älteste. Die Toledoth der bene Noah und die Toledoth Sems können keine Teile derselben Schrift sein, weil 10, 22 die Toledoth Sems schon gebracht hat und also keine Veranlassung besteht diese Toledoth noch einmal zu schreiben.

Wir erkennen in der Urgeschichte den Rahmen, welchen wir in der Patriarchengeschichte fanden 6, 9 und 9, 18—29 wieder. Die Geschichte Noahs wird eingeleitet mit den Worten אלה תלדת נח und schließt mit einer Aufzählung seiner Nachkommen und dem Bericht seines Todes, wie wir das fanden bei Abraham, Isaak und Jakob.

In diesem Rahmen stand eine Sintfluterzählung, welche man P zuschreibt. Die Erzählung muß aber von einem älteren Autor herstammen. Gunkel hat dies erkannt und gezeigt, daß P hier eine ältere Vorlage bearbeitet. Die alten Züge, die noch durchschimmern, finden sich 7, 11 in den Worten: da brachen auf die Quellen der großen Urflut, und die Schleusen des Himmels taten sich auf; wo die alte Vorstellung vom Ur-Ozean vorliegt. Ebenso ist 9, 6 ein alter Spruch: wer Menschenblut vergießt, dessen Blut wird durch Menschen vergossen. Der uralte Mythus vom Regenbogen, die Tradition von dem Aufhören der Friedenszeit, der Bund mit den Tieren, die Namen Ararat, Arche (תֵּבָה) und מבול, die 150 Tage, welche sich der nachexilischen Kalenderberechnung nicht einfügen lassen, sind vollgültige Beweise, daß eine ältere Vorlage bearbeitet worden ist. Mit dieser Beobachtung Gunkels ist die P-Theorie eigentlich nicht zu vereinigen. P war ein theologischer Tendenzschriftsteller. Er will seine Leser lediglich über die immer mehr sich zuspitzende Gottesoffenbarung belehren. Der Bund mit Noah bildet eine Epoche in seinem Weltsystem. Wenn aber der Regenbogen schon in einem uralten Mythus als Bundeszeichen gefaßt wurde, ist damit der eigentümliche Standpunkt P's in dieser Beziehung erschüttert und hinfällig.

Wir haben schon oben bemerkt, daß der Anfang der Toledoth Noahs sehr alte Vorstellungen enthält. 6, 9 heißt es: Noah wan-

delte mit Elohim. Daraus muß man auf einen sehr vertrauten Verkehr mit Elohim schließen, infolgedessen Noah auch weiß, daß die Sintflut eintreten wird. Wir haben uns diese Stelle bei richtiger Exegese nicht monotheistisch sondern polytheistisch zu denken. 6, 13 zeigt in seiner jetzigen Form sogar noch die Spuren des Polytheismus. „Elohim sagte zu Noah: das Ende allen Fleisches werde ich bald sehen, denn die Erde ist voller Frevel ihretwegen (aus eigner Schuld) והנני משחיתם את הארץ. Diese Worte lassen sich nicht übersetzen. Die Vokalisatoren haben משחיתָם gelesen; alsdann kommt man nicht aus mit את הארץ. Es ist natürlich leicht zu emendieren und zu lesen מעל הארץ oder והנם משחיתם את הארץ (und sie verderben die Erde, Gunkel). LXX hat denselben unemendierten Text gelesen; die Emendationen entbehren daher handschriftlicher Bestätigung. Der Samaritaner zeigt, wie der ursprüngliche Text gewesen sein muß. Er liest מַשְׁחִיתִם, sie verderben. Dies bringt mit sich, daß הנני zu lesen ist als הננו nämlich, wir, die Götter, werden die Erde verderben.

Ein ähnlicher Nachklang der älteren polytheistischen Erzählung liegt 9, 16 vor. Nach 9, 14. 15 ist der Vers überflüssig. V. 13 hat Elohim gesagt: Meinen Bogen stelle ich in die Wolken; der soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. V. 16: Wenn der Bogen in den Wolken steht, will ich ihn ansehen und eures Bundes gedenken zwischen Elohim und allen lebendigen Wesen. Die Worte „zwischen Elohim" lassen sich nach וראיתיה nur dann verstehen, wenn das Subjekt von וראיתיה ein anderes ist als Elohim; sonst ist nur möglich „zwischen mir". LXX übersetzt allerdings *ἀνὰ μέσον ἐμοῦ*. Alsdann ist jedoch der Vers lediglich eine Wiederholung von V. 15, welche keinem Schriftsteller zuzutrauen ist. Die Wiederholung erklärt sich nur in befriedigender Weise aus der Überarbeitung. In der alten Erzählung wurde der Bund geschlossen zwischen Göttern und Menschen. Unter diesen Göttern war Jahwe vielleicht einer. Jedenfalls muß 9, 16 ein Gott das Subjekt von וראיתיה sein. Die Erzählung wurde später monotheistisch gelesen und erklärt. Die Erklärung wurde dabei in den Text aufgenommen in V. 14 und 15.

6, 13 und 9, 16 sind also mit 1, 26; 3, 22; 11, 7 Zeugen für eine polytheistische Form der betreffenden Traditionen.

Wenn man die Sintfluterzählung P's zu rekonstruieren versucht, sieht man, daß 9, 1—7 nicht die Fortsetzung von 8, 13—19 sein kann. 8, 15—17 hat Elohim zu Noah gesagt, daß er und alles, was bei ihm wäre, fruchtbar sein und sich mehren solle. Das kann unmittelbar danach 9, 1 in derselben Quelle nicht nochmals in einer neuen Anrede wiederholt werden. 9, 8 kann auf 8, 19 folgen, 9, 1

nicht. 9, 1—7 läßt sich nur als eingeschoben erklären. Es ist aber gerade diese Perikope, welche durch ihren „gesetzlichen" Inhalt auf P hinweist.

Nach Ausscheidung von 9, 1—7 bilden die Elohimstücke in 6, 9 bis 9, 17 eine ziemlich geschlossene Erzählung, welche sicher schon in der vorexilischen Zeit verfaßt worden sein muß. Das folgt aus 7, 24; 8, 3. 4. Die Wasser stiegen 150 Tage. Dann ließ Elohim einen Wind über die Erde wehen, daß die Wasser sanken, und die Arche saß fest auf dem Ararat. Diese 150 Tage werden auf 5 Monate berechnet: also sind sie als 30 tägige Monate eines Sonnenjahres gedacht. Die nachexilische Zeit hat den babylonischen Kalender gekannt und mit Mond-Monaten gerechnet, wobei 5 Monate keine 150 Tage ergeben können. Die Berechnung muß also aus einer Zeit stammen, in der das Sonnenjahr noch üblich war. 8, 5 und 8, 13 führen bei richtiger Lesung zu demselben Resultate. LXX hat die richtige Lesart bewahrt, daß am 1. des 11. Monats die Gipfel der Berge sichtbar werden. Das doppelte עשירי des hebr. Textes beweist, daß der hebr. Text verderbt ist. Die Zeit zwischen 8, 5 und 8, 13 beläuft sich auf 61 Tage und wird auf 2 Monate angesetzt. Auch hier liegen also 2 Monate zu je 30 Tagen vor; der 61. Tag ist der 1. des ersten Monats im folgenden Jahr.

Der hebr. Text setzt die Dauer der Flut an auf 12 Monate und 11 Tage, die LXX auf 12 Monate, indem sie den 27. statt des 17. als Anfangsdatum nennt. Es läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden, welcher Text zu wählen ist; denn בשבעה עשר יום ist בשבעה ועשרים so ähnlich, daß der Text durch ein Abschreiberversehen verdorben worden sein kann. Nehmen wir jedoch an, der hebr. Text sei der bessere, dann können wir nicht erklären, wie ein nachexilischer Schriftsteller dazu kommt, die Dauer der Flut auf 12 Monate und 11 Tage anzugeben, wenn ihm nicht eine Erzählung, in der die Flutdauer auf ein Sonnenjahr bestimmt war, vorlag. Er hat gewußt, daß das Mondjahr jedes Jahr 11 Tage hinter dem Sonnenjahr zurückbleibt, und daher die ältere Zeitangabe in seinen eigenen Kalender umgeschrieben. Dann muß die Erzählung aus der Zeit stammen, in der der Kalender sich noch nach dem Sonnenjahr richtete. Diese Korrektur wurde dem Abschreiber durch die obenerwähnte Ähnlichkeit der betreffenden Ausdrücke sehr leicht gemacht. Er brauchte nur zu schreiben בשבעה ועשרים statt בשבעה עשר יום.

Der Sprachgebrauch ist auch hier kein genügendes Argument, die Elohimerzählung P zuzuschreiben. Es kommen eigentümliche Ausdrucksweisen darin vor, welche P kaum gebrauchen würde. 6, 14 כפר mit Pech überziehen, sieht dem priesterlichen כפר zum Verwechseln ähnlich, kommt aber nur hier vor. 6, 16 צהר Rücken,

Dachbalken, steht nur hier. Auf die Worte מבול und תבה hat Gunkel schon hingewiesen. Von dem sogenannten Sprachgut P's findet sich זכר ונקבה auch in der jahvistischen Perikope 7, 3. מין, רמש und שרץ werden auch im Deuteronomium gefunden (Deut. 14, 13. 14. 15. 18. 19; 4, 18; Ex. 7, 28). פרה ורבה steht Gen. 47, 27 in einem Versteile, der P abzusprechen ist, ebenso in Gen. 17 und verwandten Texten, welche nicht zu P gehören können. Andere Ausdrücke wie זרעכם אחריכם, הוליד finden sich auch in Deut. 1, 8; 4, 37; 4, 25. 28. 41. בעצם hat eine Parallele Ex. 24, 10 ff. כל בשר ist auch bei P sehr selten. Der Sprachschatz weist keine Worte auf, die nur von P benutzt werden. Es wäre auch recht sonderbar, daß eine nachexilische Version den Grundstock der Erzählung bilden sollte und nicht, wie immer in der Genesis, die prophetische Version. (Siehe unten S. 33 f.) Indem die Schüler P's Teile der prophetischen Version aufnahmen, würden sie die Arbeit des Meisters verdorben haben. Es herrscht die Ansicht, P sei der Meinung gewesen, vor Moses seien keine Opfer dargebracht worden; hätten seine Schüler da, als sie P und JE vereinigten, die Opfer in seine Erzählung hineingetragen? Das sieht nicht sehr wahrscheinlich aus und berechtigt zur Annahme, daß die sogenannte P-Rezension tatsächlich eine ältere Version der vorexilischen Zeit ist, welche in der nachexilischen Zeit mit anderen Bestandteilen bereichert wurde.

Was die Behauptung betrifft, die P-Rezension wisse nichts von einem Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren, so ist dieselbe recht unsicher. 7, 8, welche Stelle voraussetzt, daß von jeder Tiersorte zwei zu Noah kommen, erwähnt reine und unreine Tiere. Der Anfang dieses Abschnittes, 7, 6—9, welchen man gewöhnlich dem Redaktor zuschreibt, schließt sich vorzüglich an 6, 22 an; und es ist wahrscheinlicher, daß 7, 6 die Fortsetzung von 6, 22, als daß 7, 15 der eigentliche Bericht über den Eingang der Tiere in die Lade ist. 7, 14—16 ist ihre spätere Herkunft an die Stirn geschrieben; sie sind offenbar spätere Zusätze, die den Verlauf der Erzählung klarmachen sollen. V. 15. 16 beschreiben, wie die Tiere zu Noah kommen, während V. 14 schon über ihren Einzug in die Lade berichtet hat. Wenn V. 15. 16 ursprüngliche Teile der Erzählung bildeten, müßten sie vor V. 13 stehen. Die Wiederholung הֵמָּה 7, 14 versteht man in einem Nachtrag recht gut; sie paßt aber schlecht in den Zusammenhang. Bei der nachexilischen Bearbeitung der Erzählung wurde hier an der Hand von 6, 19—20 noch einmal genau aufgezählt, welche Tiersorten in die Lade eingezogen waren. 7, 16 b: und Jahve schloß hinter ihm zu, muß unmittelbar auf 7, 13 gefolgt sein. 7, 13 kann ebensogut zu 7, 10 gehören wie zu 7, 11, welches wegen der Zeitangabe nach-

exilisch sein muß. Statt 7, 6—9 dem Redaktor zuzuschreiben, muß man es vielmehr als ursprünglich auffassen. Auf die J-Rezension kommen hier 7, 1—5. 10. 13. 16b. 12. 23, auf P 6, 9—22; 7, 6—9. 17—22. Nachexilische Bearbeitung liegt vor: 7, 11. 14—16a.[1])

Auch was Gen. 1 anlangt, sind die Gründe, welche für die Abfassung durch P sprechen, rein theoretischer Natur.[2]) Der Verfasser bildet ein Schema und hat Vorliebe für gesetzliche Vorschriften. Wir sahen oben, daß die Meinung, P habe seine Schrift schematisch in vier Perioden eingeteilt, aus den Texten sich nicht herauslesen läßt. Die Theorie der vier Weltperioden scheitert an der Tatsache, daß man die Offenbarungen und Verheißungen, welche jedesmal eine neue Periode eröffnen sollen, in den Texten nicht nachweisen kann. Gen. 1 bringt weder Verheißung noch Offenbarung; Gen. 6, 9ff. enthält keine Offenbarung. Auch die Einteilung seines Werkes in 10 Toledoth wird durch die Texte nicht bestätigt, wie oben gezeigt worden ist. Da ist auch die Schöpfung in 6 Tagewerken (oder in 7, wie Wellhausen Comp. 188 annimmt) kein Grund, aus einer derartigen Einteilung auf P als Verfasser zu schließen. Die Vorliebe für gesetzliche Vorschriften ist so latent, daß Gen. 2, 3 nicht einmal den Befehl enthält, daß der Mensch am Sabbath ruhen solle; und gar keine Vorschrift darüber gegeben wird. Aus 2, 3 läßt sich nur schließen, daß der Autor den Sabbath kennt, nicht aber, daß er ihn durch uralte gesetzliche Vorschriften Gottes zu stützen wünscht.

Wellhausen versucht (Prol. ³ 405 f.) darzutun, daß die Sprache den nachexilischen Ursprung beweist. Sämtliche Ausdrücke, welche er beibringt, finden sich auch in Jeremia, Ezechiel und Deut. und beweisen also nichts für P.

Wir trauen P auch zu, daß er uns 1, 26 nicht in polytheistischer Form überliefert hätte.

---

[1]) Es liegt keine Veranlassung vor, 8, 6—12 von 8, 5. 13 zu trennen. Es ist an sich nicht sehr wahrscheinlich, daß es eine Sintfluterzählung gegeben hat, welche die Vögelszene nicht kannte, weil dieselbe in allen Varianten der Erzählung vorkommt. Die Trennung beruht auf der Annahme, die 40 Tage von 8, 6 seien dieselben wie 7, 17. Diese Annahme ist durchaus unberechtigt. Die 40 Tage bilden mit den 3 × 7 Tagen, welche 8, 10. 12 erwähnen, die 61 Tage, die zwischen 8, 5 und 8, 13 verlaufen. Der Abschnitt fügt sich gut in den Kontext ein. V. 7 zu streichen, scheint nicht genügend begründet. Richtig bemerkt Dillmann, daß der Rabe, der fortwährend ab und zu fliegt, sich für Noahs Zweck untauglich erwies. Infolgedessen wurde die Taube ausgeschickt. Auf J kommen daher nur 6, 5—8; 7, 1—5. 10. 13. 16b. 23 (Jahve Subjekt); 8, 20—22; auf P 6, 9—22; 7, 6—9. 17—22. 24; 8, 1—19; 9, 8—17.

[2]) Mit der Frage nach der Vorlage, welche P benutzt hat (Gunkel, Gen. 109), brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen, weil man annimmt, daß die vorliegende Erzählung von P verfaßt wurde.

Als Resultat der obigen Bemerkungen ergibt sich, daß die Meinung, es seien uns in der Genesis die Teile eines priesterlichen Geschichtswerkes bewahrt, aufzugeben ist. Die sogenannten P-Stücke sind keine zersprengten Teile einer bestimmten Schrift, sondern Traditionen verschiedener Herkunft, von denen es sich nicht wahrscheinlich machen läßt, daß sie durch einen priesterlichen, exilischen oder nachexilischen Schriftsteller als Einleitung zu einem gesetzlichen Werke zusammengetragen wurden.

II. Die prophetischen Erzählungen.

Die Sagen, welche man nach der Ausscheidung P's in Genesis findet, verteilt man auf zwei Schriftsteller oder zwei Sammlungen. Der Jahvist und der Elohist waren für die älteren Kritiker die Verfasser einer Geschichte der Urzeit und der Patriarchenzeit. Der Jahvist war der Meinung, daß Jahve schon seit Enos verehrt wurde und benützte darum in seiner Schrift Jahve als Bezeichnung Gottes. Der Elohist aber wußte, daß Jahve sich erst in der mosaischen Zeit offenbart hat. Er berichtet diese Offenbarung Exod. 3, schreibt aber in Gen. immer Elohim. Die Jahvistische und die Elohistische Schrift wurden von einem Redaktor zusammengearbeitet.

Man meint jetzt, die Jahvistische Schrift sei vor dieser Vermischung mit E schon von jüngeren Jahvisten bearbeitet. Auch mit dem Elohistischen Werke war dies der Fall. Oder man nimmt an, beide Schriften seien, bevor der Redaktor von JE sein Sammelwerk schrieb, in einer zweiten Ausgabe erschienen. Vor kurzem hat Gunkel betont, daß man sich die Arbeit dieser Jahvisten und Elohisten hauptsächlich als Sammelarbeit zu denken hat; die Pietät der Sammler aus beiden Schulen gegen die Erzählungen sei so groß gewesen, daß vieles übernommen wurde, was ihrem eigenen Empfinden fernstand. B. Luther[1]) ist dagegen wieder für die persönliche Wirksamkeit des Jahvisten eingetreten, in welchem er reformatorische Sympathien findet. Wie man sich auch zu dieser und derartigen Fragen stellen möge, man ist darüber einig, daß die Sagen, wie sie jetzt vorliegen, entstanden sind durch die Zusammenarbeitung des Jahvistischen Werkes mit der Elohistischen Schrift.

Es ist sogar möglich die religiösen Standpunkte der Jahvisten und Elohisten in ihrer Verschiedenheit zu erkennen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß J archaistische Theophanien liebt und eine anthropomorphe Vorstellung der Gottheit nicht scheut. E dagegen

---

[1]) Bei Ed. Meyer, Die Isr. S. 105—173, die Persönlichkeit des Jahvisten.

verrät überall eine fortgeschrittene jüngere Stufe der religiösen Entwicklung. Gott offenbart sich bei ihm in Träumen und durch Rufen des Engels vom Himmel. J erzählt anschaulich, aber nüchtern. E liebt Wunder und spürt die göttliche Vorsehung in der Geschichte. Sicherstes Kennzeichen ihrer Schriften ist immer der Gebrauch der Gottesnamen. Es besteht auch ein Unterschied im Sprachgebrauch in betreff anderer Worte. Dieser Unterschied aber ist klein. Man muß sich hauptsächlich auf die Gottesnamen verlassen.

Es läßt sich nicht verneinen, daß die Theorie der Jahvistischen und Elohistischen Schrift nicht alle Rätsel löst. Man ist gezwungen über vieles hinwegzugehen, was sich mit der Erklärung nicht in Übereinstimmung bringen läßt.

Wenn die Elohistischen Schriftsteller der Ansicht waren, daß Jahve sich erst Exod. 3 am Horeb offenbarte und wenn sie darum in Genesis stets Elohim schreiben, müßten sie nach Exod. 3 Jahve gebrauchen. Das ist aber nicht der Fall, wie Exod. 13, 17—19; 14, 19; 18; 19, 3a. 17. 19; 20, 1. 18—21; Num. 21, 5; 22; 23, 4. 27; 24, 2; Jos. 22, 33; 24, 1. 26 zeigen.

In Genesis müssen jedenfalls die Elohistischen Perikopen Elohim und die Jahvistischen Jahve gebrauchen. Auch das trifft aber nicht zu. Gen. 33 ist jahvistisch, gebraucht aber ausschließlich Elohim.

In der Josephsgeschichte wird Jahve nach Gen. 39 nicht mehr gebraucht. In den Jahvistischen Teilen 43; 44; 48, 9—22 kommt Jahve nicht vor. Jakob gebraucht El Schaddai 43, 14 und Elohim 48, 9. 11. 15. 20. 21. Die Brüder gebrauchen 44, 16 ebenfalls Haelohim.

Gen. 28, 21 steht Jahve in einer Elohistischen Erzählung, 27, 28 Elohim in J. Gen. 22; 29—30, 24 sind geschlossene Erzählungen, gebrauchen aber die Gottesnamen promiscue. 9, 26. 27 lassen sich nicht trennen und gehören zu J, gebrauchen aber Jahve und Elohim.

Dazu kommt, daß wir in der LXX zahlreiche Differenzen finden in der Lesung der Gottesnamen. In der Genesis weicht die LXX in dieser Hinsicht an 49 Stellen von dem hebr. Texte ab.

LXX liest Elohim *(ὁ ϑεός)*, wo hebr. Text Jahve hat: 4, 1. 4. 9. 10. 16; 6, 6. 7; 8, 20; 12, 17; 13, 10. 13. 14; 15, 6. 7. 18; 16, 5; 18, 1. 14; 25, 22; 28, 13; 30, 25. 27; 31, 49; 38, 7b. 10.

LXX liest Jahve Elohim *(κύριος ὁ ϑεός)*, wo hebr. Text Jahve hat: 4, 6. 15. 26; 5, 29; 6, 3. 5. 8; 7, 1. 5. 16b; 8, 21; 10, 10a; 11, 9b; 16, 7.

LXX liest Jahve Elohim, wo hebr. Text Elohim hat: 6, 12. 22; 8, 15; 9, 12; 21, 2; 28, 20.

LXX liest Elohim, wo hebr. Text Jahve Elohim hat: 2, 9. 18. 21.

LXX liest ὁ κύριος, wo hebr. Text Elohim hat: 48, 15.

Der Unterschied zwischen J und E scheint ebenfalls eine recht fragliche Sache.

J sei naiver und benütze anthropomorphe Vorstellungen, bei E sei der Gottesbegriff erhabener und ein mehr transszendenter. Man kann sich aber kaum eine mehr anthropomorphe Vorstellung denken als den Ringkampf Jakobs mit Elohim 33, 22—29. Num. 22, 9. 12. 20 geben ebenfalls Anthropomorphismen. Dagegen tritt bei J. Gen. 22, 15 der Engel Jahves, der vom Himmel ruft, genau in derselben Weise auf, wie der Engel Elohims 21, 17 bei E. Auch bei J Gen. 16, 7. 8. 11 offenbart sich Jahve durch einen Engel. Gen. 15 gebraucht Jahve. Gott bedient sich hier eines Gesichtes und eines Traumes V. 12, als ob E der Verfasser wäre; und 21, 12; 22, 2; 35, 1 spricht Elohim in direkter Rede geradeso wie bei J.

Die ältere Vorstellung, welche bei J und E an regelmäßig verlaufende „Schriften" denkt, ist von Gunkel als unhaltbar nachgewiesen. Die zersprengten Teile lassen sich nicht zu einem auch nur einigermaßen geschlossenen Zusammenhang vereinigen. Was aus der Abrahamsgeschichte zu E gebracht wird, gibt kein Bild von Abrahams Leben, und ohne J ist die Geschichte Jakobs unverständlich. Gunkel denkt deshalb an Sammlungen statt an selbständige schriftstellerische Arbeit. Indessen meint auch er, daß der Redaktor von JE versucht hat, beide Quellen möglichst gut zu erhalten und aus ihnen eine möglichst gute Einheit herzustellen (Genesis S. LXIV). Dann muß „möglichst gut erhalten" hier so viel heißen als ganze Teile weglassen, die man nicht unterbringen kann.

Die Elohistische Schrift ist in der vorexilischen Zeit eine rätselhafte Erscheinung. Den vorexilischen Schriftstellern ist Jahve der Gott Israels. Hosea, Amos, Micha, Jesaja I, Jeremia gebrauchen immer Jahve zur Bezeichnung des Gottes Israels. Für die Elohistischen Schriftsteller war Elohim gleichbedeutend mit Jahve. Wie kommt man alsdann dazu, eine ganze Schrift oder Sammlung zu schreiben, in welcher der Name Jahve auch im Munde der Schriftsteller gar nicht vorkommt? Wenn man dazu veranlaßt wurde durch die Theorie, Jahve sei den Urvätern nicht bekannt gewesen, hätte man, wie gesagt, nach Exod. 3 den Gebrauch von Elohim aufgeben müssen.

Dazu kommt, daß Elohim in der älteren vorexilischen Zeit einen polytheistischen Klang hatte, den der Deuteronomist noch erkannte. Im Bundesbuch bedeutet Elohim nicht den einen Gott

Jahve sondern mehrere Götter, Hausgötter usw.[1]) Bei den Vorschriften über die Sklaven hat der Deuteronomist an diesen Elohim von 21, 6 sich gestoßen und sie nicht aufgenommen in seine Redaktion der Vorschrift Deut. 15, 17. Die Elohistische Schrift muß lange Zeit vor dem Deuteronomisten verfaßt worden sein, als Elohim diese Bedeutung noch nicht verloren hatte. Darum ist es wenig wahrscheinlich, daß es damals Schriftsteller gab, welche absichtlich in ihren Schriften nur Elohim gebrauchten. Der Sprachgebrauch des Propheten Amos scheint dies geradezu als unmöglich zu erweisen. Amos gebraucht nur an einer Stelle Elohim, und da bezeichnet Elohim nicht den Gott Israels sondern „die Götter" im allgemeinen (Amos 4, 11). Er schreibt diesen Elohim sogar die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas zu. Man hat versucht, diese Stelle bei Amos anders zu deuten.[2]) מהפכת אלהים sei eine „große Zerstörung". Diese Deutung ist unzulässig, weil Elohim nur das Subjekt sein kann und את סדם das Objekt ist. Marti (Das Dodekapropheton S. 184) erklärt Elohim für sekundär, weil Elohim, in einer Rede Jahves gebraucht, ihm unerklärlich ist. Es ist leicht genug zu erklären, wenn man nur erkennen will, daß Amos hier von einer Zerstörung Sodoms durch Jahve noch nichts weiß. Jeder Beweis, daß Elohim hier nachher eingesetzt ist, fehlt, und ein solcher Einschub in eine Rede Jahves ist an sich nicht wahrscheinlich.

Wenn Amos also Elohim gebraucht als Bezeichnung für einen Gott (oder Götter), welcher von Jahve verschieden ist, kommt uns die Elohistische Geschichtsschreibung recht sonderbar vor.

Diese Bemerkungen gehen über Genesis und den Hexateuch hinaus und betreffen auch die J- und E-Quellen, welche man in Richter und Samuel entdeckt hat.

Es liegt also reichliche Veranlassung vor, die prophetischen Sagen in betreff der J- und E-Quellen näher zu untersuchen.

Genesis 15.

Wir begegnen E zum ersten Male Gen. 15. Die Analyse ist schwierig, sagt Holzinger. Ball braucht viele Buchstaben verschiedener Alphabete, um die Versteile, welche auf J und E kommen, zu bezeichnen.

Wellhausen (Compos. S. 23) bemerkt, daß V. 1—6 und V. 7—21 nicht zusammengehören können. In V. 1—6 ist es Nacht, dagegen ist es V. 7 sqq. zuerst Tag. Dann wird es dunkel V. 12 und endlich tritt die Nacht ein V. 17. Er meint, daß in V. 1—6 ein über-

---

[1]) Cf. meinen Aufsatz De beteekenis van Elohim in het Bondsboek. Theol. Tyds. 1894. 272—287. [2]) H. Zimmermann, Elohim. Berlin 1900. S. 17.

arbeitetes Stück von E vorliegt. V. 7—12 sind von J. Darin ist V. 7 überarbeitet. V. 13—16, 19—21 sind Zusätze.

Andere dagegen finden E und J vermischt in V. 1—6 und V. 7—12 und erklären den Text als eine Kombination zweier einheitlicher Erzählungen. Die Erzählung des E scheint der des J sehr ähnlich gewesen zu sein (Gunkel l. c. S. 163). Das ganze Kapitel wird auch zu J gebracht, vermehrt um einige Verse aus E (2b, 3a, 5), und nach Ausscheidung von V. 12—16 und 19—21, die man als Zusätze ansieht (Budde, Urgeschichte S. 417). Oder man betrachtet V. 1—6 als Vermischung von E (V. 2. 5) und J (V. 3); und V. 7—21 als ein von dem Redaktor überarbeitetes Stück von J (cf. Holzinger, Genesis S. 14f.; Dillmann, Genesis 6. Aufl. S. 246). Dillmann meint, bei E habe die Erzählung mit der Vergewisserung der Erbenzusage in V. 5 geschlossen, bei J aber sei die Zusage der Leibeserben durch einen förmlichen Bundesschluß bestätigt worden.

Die Bundesschließung V. 7—18 bezweckt, Abram den Besitz des Landes zu verheißen. Dies geht hervor aus V. 18. Darum kann man V. 18 nicht von V. 7 trennen wie es Gunkel tut. In seiner Rekonstruktion von J (1a, 2a, 3b, 4, 6, 9, 10, 12a. c, 17, 18a. b) handelt es sich um den Sohn, der Abrams Erbe sein soll; dabei ist 18 als Inhalt des Bundes schlecht angebracht.

V. 7 ist der Anfang einer Erzählung. Die Gottheit macht sich Abraham bekannt als den Gott, der ihn aus Ur-Kasdim geführt habe. Wenn die Rede Jahves V. 1—5 schon vorausgegangen ist, hat diese Offenbarung keinen Sinn. Sie läßt sich deshalb auch nicht verstehen in einer jahvistischen Erzählung, wie Dillmann sich dieselbe denkt. Ein Redaktor wird eine Änderung, welche er in einen Text einschiebt, nicht abfassen, als wäre sie der Anfang einer selbständigen Erzählung. Der Unglaube Abrams V. 7 paßt schlecht zu seinem Glauben in V. 6. Darum müssen wir V. 1—6 und V. 7—21 als zwei voneinander unabhängige Perikopen betrachten. Diese Annahme wird bestätigt durch die Beobachtung, daß V. 6 auch eine andere Situation voraussetzt als V. 7—12. Alsdann muß man freilich darauf verzichten, das ganze Kapitel als Vermischung zweier Erzählungen erklären zu wollen, wie Gunkel will. Daß es unmöglich ist, in den Worten und Versen, welche Gunkel E zuschreibt, einen Zusammenhang zu erkennen, befremdet uns nicht, wenn wir sehen, daß der Text verbietet, Gen. 15 als ein Ganzes aufzufassen.

Diese Perikopen liegen nicht in ursprünglicher Form vor. Richtig bemerkt Kuenen (H. c. O. [2] I, 141), daß V. 13—16 den Zusammenhang zwischen V. 12 und V. 17 stören. V. 12 neigt sich

die Sonne zum Untergang. V. 17 geht sie unter. Ein späterer Gelehrter hat hier die große dunkle Bestürzung, die über Abram kam, aus den finsteren Ereignissen gedeutet, welche seinen Nachkommen bevorstanden. Die אימה חשכה war ihm Symbol der ägyptischen Knechtschaft. Er konnte den Zusammenhang, den er verspürte, nur in der Form einer Weissagung in den Text aufnehmen. Weil die „Bestürzung" die Einschiebung verursachte, wurde diese nach V. 12 eingerückt. Jahve kommt aber erst V. 17; und die verfrühte Rede beweist den späteren Ursprung. V. 19—21, die Liste der Stämme und Völker Kanaans, wird ebenfalls allgemein einer späteren Hand zugewiesen. Die übrigen Verse bilden eine geschlossene Erzählung, deren Anfang vermißt wird, der einmal gelautet haben muß: Und Gott erschien Abram.

Es ist zweifelhaft, ob man diese Verse J zuschreiben darf. Der hebr. Text bietet an allen Stellen Jahve. LXX aber liest V. 7 und V. 18 Elohim, V. 8 Jahve. Diese Lesung scheint wenig wahrscheinlich für die, welche annehmen, daß E nur Elohim und J nur Jahve gebrauche. An sich ist sie aber recht gut möglich. Als Teil einer jahvistischen Geschichte läßt sich die Perikope nicht gut auffassen. Die Verheißung des Besitzes Kanaans finden wir schon 12, 7; 13, 14—16. Der Jahvist würde sie hier also zum drittenmal bringen. 15, 7 redet Jahve, als offenbare er Abram etwas ganz Neues. Das läßt sich nur verstehen, wenn man an eine Sammlung denkt. Angesichts der LXX kann es nicht entschieden werden, wie der Gebrauch der Gottesnamen in dem ursprünglichen Texte gewesen ist.

V. 1—6 zeigen deutlich, daß eine Sammelarbeit vorliegt. Die Worte: Fürchte dich nicht Abram, sind nach dem glänzenden Siege von Gen. 14 besonders schlecht angebracht. Sie sind auch als Anfang einer selbständigen Perikope dunkel. Es scheint vorausgesetzt zu werden, daß Abram sich im feindlichen Lande unsicher fühlt. Darum verspricht Jahve, ihm ein Schild sein zu wollen. In diesem Lande scheint Abram auf Jahves Geheiß zu verkehren; denn Jahve verspricht ihm Lohn. 15, 1—6 können also 13 fortsetzen; sie sind aber alsdann von 7—21 zu trennen, weil nach 13, 14 bis 16 eine wiederholte Zusage des Landes zu viel ist.

LXX liest Jahve V. 1. 2. 4 und Elohim V. 6. Die V. 2 und 3 sind eine Dublette. V. 2 sind die Worte הוא דמשק bekanntlich als Glossem zu streichen. Es ist sehr zweifelhaft, ob man diese Dublette aus der Zusammensetzung zweier Quellen erklären muß. Warum sollte der Redaktor noch einmal aus andrer Quelle wiederholen, was er schon gebracht hatte? „Ich gehe ohne Kinder von hinnen" sagt dasselbe wie: „Du hast mir keine Kinder gegeben". In den

VV. 1 und 5 ist nichts, das uns veranlassen könnte an eine andere Quelle zu denken; der Zusammenhang ist tadellos. Näher liegt die Vermutung, V. 3 sei eine Erklärung von V. 2, die man in den Text aufgenommen habe, ebenso wie die von בן־משק verursachte Glosse. Das seltene משק, das nur hier an dieser Stelle sich findet, machte einen Kommentar nötig. Dabei wurde ebenfalls הולך ערירי umschrieben. Wenn sich dies so verhält, ist V. 1. 2. 4—6 ein einheitliches Stück.

Die Lesart der LXX im V. 6 macht es wieder nicht gewiß, wie der Gebrauch der Gottesnamen ursprünglich war. Stilistisch zeichnet sich V. 1—6 aus durch den Ausdruck היה דבר יהוה אל, der im Hexateuch nur hier vorkommt. Die Anrede Jahves vermittelst eines „Gesichts“, findet sich anderswo nicht. Diese Eigentümlichkeit macht es sehr unwahrscheinlich, daß man die Perikope einer der beiden Quellen J oder E zuschreiben darf. Die Stellen, an denen eine ähnliche Verheißung ausgesprochen wird, nehmen auf Gen. 15 keinen Bezug. 22, 16 knüpft die Verheißung an das Opfer Abrahams. 26, 3; Exod. 32, 13 weist „ich habe geschworen“ auf 22, 16. Man meint, diese Stellen seien sekundär. Der sekundäre Verfasser müßte die Tradition von 15, 1—6 gekannt haben, wenn sie ihm in J oder E oder in JE vorlag. Wozu hätte er dann Verse eingeschoben, die den Eindruck erwecken, die Verheißung werde zum erstenmal ausgesprochen? Der Abschnitt 15, 1—6 ist darum wohl zu den jüngeren Teilen der Genesis zu rechnen. Abram ist hier der Gehorsame, der sofort an die Verheißung Jahves glaubt. Der Abschnitt sieht aus wie eine Korrektur von Gen. 17, 17ff., wo Abraham die Verheißung Gottes mit ungläubigem Lächeln begrüßt.

Die zwei Abschnitte, welche hier zusammengebracht werden, sind also wohl sehr verschiedener Herkunft. Der zweite Abschnitt ist eine überarbeitete Sage vom Bund, den Jahve einst mit Abram geschlossen hat; der erste Abschnitt ist eine späte Verherrlichung von Abrams Glauben.

Genesis 20.

Das ganze Kapitel wird zu E gerechnet. Der letzte Vers rührt von einem Glossator her, der Jahve gebraucht, sonst gebrauchen LXX und hebr. Text hier stets Elohim. Das Kapitel muß in der nach-exilischen Zeit gründlich überarbeitet worden sein. Darum können wir auch hier nicht feststellen, welches der Gebrauch der Gottesnamen in der ursprünglichen Erzählung war. Die nachexilischen Schriftsteller gebrauchten Elohim und Jahve promiscue und ließen sich dabei nicht durch ein uns bekanntes Prinzip führen.

Wir haben auszugehen von V. 16. 17. Abimelechs Weiber gebären nicht. Als Abraham zu Elohim betet, gebären sie. Die Ursache dieser Unfruchtbarkeit war Abimelechs Tat. Er hatte

Sara als Weib genommen. Die Erfahrung, daß keine Schwangerschaft eintritt, kann erst nach längerer Zeit festgestellt werden. V. 17 schreibt die Unfruchtbarkeit einer Krankheit zu, welche nicht näher bestimmt wird. Abimelech und seine Frauen waren nicht fähig zu zeugen. Das steht im Widerspruch mit V. 3. Da ist ein Traum Abimelechs die Ursache, daß er Sara zurückgibt. Elohim bedroht ihn mit dem Tode, falls er die verheiratete Sara nicht entläßt. Abimelech hatte ihr noch nicht beigewohnt. Das ist in einer orientalischen Erzählung ein sehr unglaubwürdiger Zug, zumal wenn der Fürst Sara holen ließ weil sie ihm gefiel. Bei einem längeren Aufenthalt in Abimelechs Harem ist das sogar ausgeschlossen; und V. 17 zwingt uns einen längeren Aufenthalt anzunehmen.

Dazu stimmt V. 16. Die letzten Worte ואת כל ונכחת sind eine Crux und dunkel. Der erste Teil des Verses ist klar. Abimelech sagt zu Sara: Sieh ich habe deinem Bruder 1000 Sekel gegeben, das soll dir eine Vergütung sein für alles, was bei dir ist. Man hat das לכל אשר אתך nicht zu deuten gewußt. Man übersetzt „es ist für dich eine Augendecke allen, welche bei dir sind“ (Dillmann, Gen. S. 282) und erklärt es als eine Vergütung, welche um der Sara willen ihrer ganzen Umgebung gegeben wird. Die „ganze Umgebung“ paßt aber nicht in den Zusammenhang. Durch Abimelechs Tat ist der Gatte Saras beleidigt. Darum bekommt er ein Geschenk. Die Sklaven und Diener haben mit der Sache nichts zu tun und können unmöglich als Beleidigte auf eine Vergütung Anspruch erheben. Das ist dem hebräischen Familienbegriff ganz fremd. Man kann die Worte הנה הוא לך כסות עינים auch nicht übersetzen: Sieh, dies ist eine Vergütung, welche deinetwegen gegeben wird. Sie bedeuten nur: sieh, das ist für dich eine Vergütung. So hat LXX es gefaßt, liest dann aber: *καὶ πάσαις ταῖς μετά σου* und denkt also an Dienerinnen, welche Vergütung bekommen. Es ist aber nicht möglich anzunehmen, daß Abimelech, welcher Sara in seinen Harem aufnimmt, Sara samt ihren Dienerinnen geraubt hätte. V. 2. 3 weiß auch nur von einer Frau, welche Abimelech nahm. Darum ergreift man einen anderen Ausweg, indem man in אשר אתך findet, „was mit dir vorgegangen ist“. Mit Recht bemerkt man, daß die hebr. Worte diese Übersetzung nicht zulassen. Gunkel denkt darum an das poetische אתה, das er als „überkommen“ deutet. Es bedeutet aber nur „kommen“. Auch bei Hiob 3, 25 hat es diese Bedeutung in: Ein Schrecken, den ich fürchtete, kam (immer) zu mir (erreichte mich). אתה ohne weiteres bedeutet aber niemals überkommen = das Eintreten eines bösen Ereignisses, es müßte dann jedenfalls mit על construiert worden sein.

Man braucht keine weiteren Emendationen vorzuschlagen, weil die Worte an sich klar sind. Die 1000 Sekel, welche der Gatte empfangen hat, mögen auch für Sara eine Vergütung sein für alles was bei ihr ist. Was bei dir ist, deutet auf das, was sie in Abimelechs Harem empfangen hat und was möglicherweise Schwangerschaft verursacht hat. Die 1000 Sekel müssen ihr also eine Vergütung sein für die Folgen, welche noch eintreten können. Hierbei fällt es auf, daß dieses Geschenk V. 14 nicht erwähnt wird. Abimelech gibt Abraham Vieh und Sklaven. Die Frau verwaltet den Besitz nicht, darum wird die Vergütung für Sara auch Abraham übergeben.

Den späteren Soferim war diese Erzählung natürlich in hohem Grade anstößig und sie schritten darum zur Überarbeitung. S. 4 verrät diese Bearbeitung durch den Sprachgebrauch. Abimelech sagt zu Elohim: „Adonai, wirst du einen gerechten Heiden umbringen?“ גּוֹי kann man nicht übersetzen mit „Leuten“. Es handelt sich hier nur um Abimelech. „Volk“ gibt keinen Sinn. Statt „Volk“ „Leuten“ zu übersetzen ist nicht erlaubt, gibt aber auch keinen Sinn. Das Wort zu streichen ist Willkür. LXX hat es gelesen. Es gibt tatsächlich einen guten Sinn, wenn man sich nur des späten Sprachgebrauchs גוי = Heiden erinnert. Dazu stimmt, daß Abraham V. 7 ein Nabi genannt wird. Die spätere Zeit hat sich die Offenbarungsvermittler der Vorzeit als „Propheten“ gedacht (Ps. 105, 15), die vor-exilische Zeit nicht. Die doppelte Anrede Abimelechs V. 9 und V. 10 weist auch auf Bearbeitung hin.

Zu der alten Form der Erzählung gehört jedenfalls V. 13. Da liegt eine von den Stellen vor, wo Elohim als Plural konstruiert wird. Diese Konstruktion kann nicht aus der nach-exilischen Zeit herrühren. Sie paßt aber auch schlecht zu einer Elohistischen Schrift, welche Elohim als Bezeichnuug Jahves gebraucht. Dillmann meint, der Plural sei hier gebraucht, weil Abraham einen Heiden anredet. Gen. 41, 16. 25. 28. 32; 44, 16 aber wird in diesem Falle der Singularis gebraucht; auch sonst kommt der Plural in der Rede mit Heiden nicht vor. Dagegen findet sich der Plural auch 31, 53; 35, 7, wo keine Heiden angeredet werden. Die Behauptung, die Konstruktion von Elohim als Plural sei eine Eigentümlichkeit von E, läßt sich den zahlreichen Stellen gegenüber, an denen E Elohim als Singularis konstruiert, nicht verteidigen. Die Plural-Konstruktion hat 31, 53; 35, 7 einen sehr guten Grund. Es ist da an eine Mehrheit göttlicher Wesen gedacht, und man wird nicht umhinkönnen, auch hier Elohim zu fassen als „die Götter“. Die alte Erzählung entstand also in der Zeit des Polytheismus. Vielleicht liegt in der unverständlichen Crux am Schlusse von V. 17 auch

noch eine Spur dieses alten Textes vor. Jedenfalls ist es sehr merkwürdig, daß ונכחת jeder Erklärung spottet. Die Emendationen, welche irgendeine Form von יכח vorschlagen, vermögen auch nicht, dem Context einen annehmbaren Sinn abzugewinnen. Es kann hier in einer jetzt noch leicht herzustellenden Form die Rede von Saras Ehe gewesen sein. Hebr. נכח, gegenüber, ist abzuleiten von נכח, das uns aus dem Arabischen bekannt ist, als „verheiratet sein", „sich verheiraten" seitens der Frau, וְאַתְּ נָכַחַתְּ „indem du verheiratet bist" ergibt als Zustandssatz einen vortrefflichen Sinn. Der Text wurde entstellt durch die Dittographie von כל. Der Zustandssatz wurde wiederhergestellt durch das Einschieben eines ו vor נכחת.

Die überarbeitete Erzählung paßt sich dem Zusammenhang schlecht an. Abraham wohnt im Negeb zwischen Kadeš und der Mauer Ägyptens; dann kann er nicht als „Ger" in Gerar weilen, welches weit nördlicher liegt. Diese Angabe spricht dagegen, die Elohimschrift zum Geschichtswerk zu machen. Gunkel und Holzinger nehmen eine Lücke an zwischen V. 1a und 1b. Procksch[1]) schreibt 1a J zu. Es liegen keine Bestandteile von J vor; diese Erklärung ist darum sehr unwahrscheinlich. Es leuchtet auch nicht ein, warum hier etwas aus der E-Schrift fortgelassen sein sollte. An ein Versehen ist kaum zu denken. Dann ist die Folgerung zu ziehen, daß Gen. 20 in einen fremden Zusammenhang aufgenommen worden ist. Weder die ältere polytheistische Sage noch die bearbeitete monotheistische spricht deshalb für die E-Theorie.

Genesis 21, 1—21 und Genesis 16.

Diese Perikope ist die Elohistische Dublette von Gen. 16. In beiden Erzählungen handelt es sich um Hagar, die in der Wüste umherirrt. In beiden wird angespielt auf den Namen Ismael und verspricht die Gottheit Rettung. Zur Erklärung reicht man mit der Theorie der Gottesnamen nicht aus. Denn Gen. 16 schreibt jetzt an allen Stellen Jahve infolge der Überarbeitung, wie sich mit Bestimmtheit zeigen läßt. Die ursprüngliche Erzählung muß V. 11 und V. 13 El oder Elohim gebraucht haben. Der Malach Jahve spricht V. 11 zu Hagar: „Du wirst einen Sohn gebären, seinen Namen sollst du Ismael heißen, denn Jahve hat gehört, wie du mißhandelt bist." Ismael wird also erklärt als „El hört", und die Erwähnung des Namens Jahves zerstört jetzt das Wortspiel. Wenn Jahve ursprünglich wäre, hätte der Name Jisma'jah sein müssen, wie Gunkel (Gen. S. 171) richtig bemerkt. 16, 13 ist der Text am Schlusse leicht verderbt. Statt ראיתי אחרי ראי ist wohl zu lesen רָאִיתָ אַחֲרֵי רֹאִי. Hagar

---

[1]) Das Nordhebr. Sagenbuch. Die Elohimquelle. 1906. S. 9.

„nannte den Namen Jahves, der mit ihr sprach: du bist El, der mich sieht; denn sie sprach: hast du auch bis hierher hinter mir her gesehen, mein Seher“. Die Worte „Sie nannte den Namen Jahves, der mit ihr sprach: du bist El, der mich sieht“ ergeben keinen Sinn. Das Partizipium הדבר beweist, daß hier von einem aus einer Mehrheit die Rede ist. Jahve ist aber eine Einheit. Es hat nicht verschiedene Jahves gegeben, von denen der Jahve, welcher mit Hagar redete, einer war. Hagar nennt seinen Namen El roï. Hier muß also auch statt Jahve El oder Elohim gestanden haben. „Sie nannte den Namen des Gottes, der mit ihr sprach El, der mich sieht. Angesichts dieser beiden Verse ist es möglich, daß die LXX 16, 5 eine ältere Lesart bewahrt hat, und daß Sara ursprünglich die Elohim als Richter zwischen ihr und Abram angerufen hat. Jedenfalls kann man Gen. 16 in seiner älteren Form nicht als eine Jahvistische Dublette von Gen. 21, 1—21 betrachten.

Daß Gen. 21, 1—21 auch überarbeitet ist, wurde oben (S. 19) gezeigt. Diese Sage denkt sich Ismael als jungen Knaben, der als Bogenschütze aufwächst. Abraham ist in der Wadi Gerar angesiedelt. Sonst könnte Hagar nicht umherirren in der Wüste von Berseba. Die Erzählung paßt also nicht zu dem Wohnen Abrahams zwischen Kadeš und Šur. Sie enthält V. 6. 9. 17 Anspielungen auf die Namen Isaak und Ismael. V. 17 sehen wir auf Grund dieser Anspielung, daß Elohim zum ursprünglichen Text gehört. Es fällt auf, daß nur V. 1 Jahve gebraucht. V. 2, welcher sich von V. 1 nicht trennen läßt, gebraucht Elohim „Jahve gedachte der Sara und tat ihr, wie er gesagt hatte, und Sara ward schwanger und gebar dem Abraham einen Sohn in seinem Greisenalter um die Zeit, die Elohim angesagt hatte. In diesen letzten Worten sieht man eine Hinweisung auf Gen. 17, 21. Sie können jedoch auch hinweisen auf 18, 14. Wir werden unten sehen, daß die ursprüngliche Form von Gen. 18 Elohim gebrauchte und Jahve als einen der Elohim nannte. Man ist jetzt gewohnt, Jahve in V. 1 als Arbeit eines Redaktors zu erklären. Gen. 18 eröffnet aber die Möglichkeit, daß Jahve auch hier einer unter den Elohim ist. Die Verheißung wird im allgemeinen den Elohim zugeschrieben, und der Gott, der die Schwangerschaft hervorruft, ist Jahve, wie 29, 31; 1. Sam. 1, 5. 6. Wenn dem so wäre, müßte man darauf verzichten, Gen. 21, 1—4 als Teil einer Elohistischen Schrift zu betrachten. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung läßt sich ebensowenig bringen als es bewiesen werden kann, daß Jahve V. 1 von einem Redaktor stammt. In betreff Gen. 21, 1—21 kommen wir also nicht weiter als zu einem: non liquet. Gen. 16 beweist, daß die alte Sage keine Jahvistische Parallele zu Gen. 21 gekannt hat.

Genesis 21, 22—34.

Hier erkennen wir noch klar den polytheistischen Gedankenkreis der Sage. Dieselbe verteidigt das Anrecht Abrahams auf Berseba. Bei dem Siebenbrunnen wird ein Eid geleistet. Abraham pflanzte da eine Tamariske und rief den Namen des Jahve El Olam an. Auf Grund dieses Jahve hat man diese Verse auf E und J verteilt. Bei Gunkel bekommt E 22—24. 27. 31 und J 25. 26. 28 bis 30. 32—34. Andere (Holzinger) schreiben V. 33 teilweise J zu, und (Dillmann) auch V. 32b. Die Jahvistische Redaktion, welche Gunkel hier findet, ist ohne Zusammenhang. V. 28 läßt sich von V. 27 nicht trennen und kann nicht die Fortsetzung sein von V. 26. Die Meinung, daß hier eine doppelte Erklärung des Namens Berseba vorliegt, entspricht dem Text nicht. Man meint, E erkläre Berseba als den Ort, an dem Abraham dem Abimelech geschworen habe, daß zwischen ihnen ein freundliches Verhältnis bestehen solle, J aber erkläre Berseba als Siebenbrunnen, weil Abraham dort dem Abimelech sieben Lämmer schenkte, zum Zeugnis dafür, daß ihm dieser Brunnen gehöre. Der Text kennt aber nur eine Erklärung des Namens Berseba als „Schwurbrunnen" V. 31. Aus der Siebenzahl der Lämmer wird der Name nicht erklärt. Die Weise, in der Gunkel sich diesen J-Bericht denkt, ist übrigens wenig glaubwürdig. Er liest aus V. 25. 26 einen längeren Streit über den Brunnen. So oft Abraham den Abimelech zur Rede stellte, erwiderte dieser „ich weiß nicht, wer das getan haben könnte, weder hast du mit mir bisher davon gesprochen, noch habe ich bis heute davon gehört". Es läßt sich nicht einsehen, wie Abimelech bei wiederholter Klage sagen kann: „du hast mit mir bisher davon nicht gesprochen". V. 25 muß והוכח auf ein einmaliges Ereignis gehen. Das Perf. mit ו steht da „weil dieses zur Rede stellen vor das wirkliche Schwören fällt" (Dillmann, S. 288). Man kann nicht annehmen, Abimelech habe Abraham den Brunnen für sieben Lämmer geschenkt, weil das doch ein gar zu geringer Preis wäre für einen Brunnen, den er längere Zeit hindurch zu behalten suchte.

Die Perikope berichtet von einem zweifachen Übereinkommen. Abraham verpflichtet sich, dem Abimelech Tribut zu zahlen. Dieser kommt und fordert in höflichster Anrede Tribut, begleitet von seinem Heerführer. Die Diener und Soldaten werden nicht erwähnt, gehören aber selbstverständlich zur Begleitung des Königs. Nach orientalischer Sitte rühmt er dabei den Reichtum Abrahams. Abraham versteht, was dieser Besuch mit Militärbegleitung bedeutet und gibt als Geschenk Kleinvieh und Rinder. Er benutzt aber die Gelegenheit, sich das Anrecht auf den Siebenbrunnen zu sichern.

Er stellt sieben Lämmer beiseite, damit für ihn ein Zeugnis existiere, daß er den Brunnen gegraben habe. Diese Lämmer, welche kein Geschenk sein können, können zu diesem Zeugnis nur dienen, wenn sie Opferlämmer sind, welche die Anerkennung des Rechts Abrahams heiligen sollen. Für jeden Brunnen wird ein Lamm gestellt. Bekanntlich ist es alte Sitte, bei der Eröffnung von Brunnen, beim Bauen von Häusern usw. Opfer darzubringen. Abraham erhebt den Anspruch, die Brunnen gegraben zu haben; darum schenkt er die Opfertiere, welche bei dem gemeinsamen Opferschmaus als Festgabe verzehrt werden sollen. V. 30 bittet er den Abimelech, die Lämmer anzunehmen. Der König ist also bei der religiösen Handlung so viel wie der Priester. Nach der Opferfeier kehren Abimelech und seine Begleitung zurück. Der letzte Vers beweist, daß der Tribut verlangt wurde, weil Abraham sich als „Ger“ im Palästinischen Lande aufzuhalten wünschte.

Er pflanzt bei dem Brunnen eine Tamariske. Die religiösen Sitten belehren uns über den Zweck dieser Handlung. Der Baum wird als Wohnort einer göttlichen Macht betrachtet. Dadurch, daß Abraham eine Tamariske pflanzt, schafft er ein Numen, welches den Ort schützen soll. Die Anrufung, welche dabei stattfindet, kann als Beweis dafür gelten, daß dieser Baum als Numen gedacht wurde. Wenn dem so ist, leuchtet es aber ein, daß „Jahve“ nicht zur alten Sage gehören kann und der Vers also nicht von dem Jahvisten herrührt. Jahve muß Einschub sein; denn als Baum ist Jahve niemals verehrt worden. Der Baumkultus war den Propheten sehr zuwider. Bei lokalen Heiligtümern der vorexilischen Zeit war der Baum niemals ein Symbol Jahves. Dazu stimmt, daß eine Anrufung unter dem Namen Jahve El Olam an sich unmöglich erscheint. Jahve wurde an verschiedenen Orten nicht unter verschiedenen Namen angerufen. Eine Parallele zu V. 34 läßt sich nicht aufweisen. Der Name El Olam als Name des Numens der Tamariske bedeutet offenbar, daß Abraham bei der Pflanzung hofft, einen jener Bäume gepflanzt zu haben, welche Menschengeschlechter überleben. Die ganze Handlung wird klar, wenn wir nur Jahve streichen. Die Vorstellung der Sage tritt uns alsdann als eine polytheistische entgegen.

Genesis 22.

Die Sage der Opferung Isaaks bildet einen geschlossenen Zusammenhang in V. 1—14. Die Quellenscheidung weist diese Verse E zu. Mit dieser Zuweisung kommt man nicht aus. V. 11 redet der Malach Jahves und S. 14 nennt Abraham den Ort „Jahve sorgt“ und erwähnt: darum sagt man noch heutzutage, auf dem

Berge Jahves wird gesorgt. Man schreibt dieses Jahve einem Korrektor oder Redaktor zu. Es ist sonderbar, daß dieser nur an diesen beiden Stellen eingegriffen hat und V. 1. 3. 8. 9. 12 Elohim nicht ändert. V. 8 wurde diese Änderung durch V. 14 (Jahve sorgt) sogar gefordert, weil Abraham dort zu Isaak sagt: Elohim wird sorgen. Diese Erzählung will sich also in die J- und E-Theorie nicht fügen. Vielmehr zwingt sie uns anzuerkennen, daß die Sage Jahve und Elohim zu gleicher Zeit schreibt. Die Prüfung Abrahams wird im allgemeinen auf „die Elohim" zurückgeführt. In den Mund des Malach Jahves wird sogar Elohim gelegt (V. 12). Ich weiß, sagt er, daß du Elohim fürchtest. ירא אלהים wird hier durch Gunkel richtig mit „gottesfürchtig" übersetzt; Abraham fürchtet „die Götter", die göttliche Welt. Denselben allgemeinen Sinn, welchen Elohim in diesem Ausdruck hat, scheint es auch V. 1 zu haben. Der Gott aber, der Isaak errettet, ist Jahve. Ihm galt das Opfer, und er „sorgt" auf dem Berge. Der Standpunkt der Sage ist der monolatrische und ist dem des Amos parallel. Auch Amos weiß von einer göttlichen Welt, zu der ungenannte Götter gehören, denen er die Zerstörung Sodoms zuschreibt. Er verehrt aber nur Jahve. Diese Übereinstimmung mit den Propheten des 8. Jahrh. fällt um so mehr auf, weil die Sage vom Kinderopfer handelt, welches im 8. Jahrh. für Jahve dargebracht wurde. Die Vermutung liegt nahe, daß die Sage den prophetischen Kreisen entstammt, welche dieses Opfer verabscheuten. Die Propheten der vorexilischen Zeit aber gebrauchen „Jahve", und wir mögen erwarten, daß ein solcher Schriftsteller diesen Namen gebraucht habe, der lehren wollte, Jahve wünsche dieses Opfer nicht.

Die zweite Anrede des Malach Jahves V. 15—18 enthält eine Verheißung, wie die Tradition sie liebt. Es ist möglich, daß sie der ursprünglichen Erzählung fremd ist. Des Gottesnamens wegen braucht sie das aber nicht zu sein. Die Rede ist jedenfalls schon früh aufgenommen worden, weil 26, 3; Ex. 32, 16 auf 22, 16 hinweisen.

Das nächste Kapitel, worin man E mit Sicherheit nachzuweisen vermag, ist

Genesis 27.

Wellhausen hat in dieser Sage mehrere Dubletten entdeckt (die Comp. S. 34 ff.). Die Quellenscheidung war hier schwer durchzuführen. Auch Dillmann (Gen. S. 327) meint, daß genaue Scheidung zwischen beiderlei Bestandteilen nicht mehr möglich sei. Gunkel stimmt dem nicht bei und versucht die beiden Sagen J's und E's zu rekonstruieren, und O. Procksch (Das Nordhebr. Sagenbuch, Leipzig 1906 S. 19 f.) stellt sich auf seine Seite.

Gen. 27 ist für die JE-Theorie ein sehr verlockendes Kapitel. V. 7, 20. 27 gebrauchen Jahve, V. 28 Haelohim. V. 23 segnet Isaak den Jakob; V. 27 berichtet zum zweitenmal von einem Segen. Esaus Klage ist ziemlich lang und läßt sich unschwer verteilen. Die Rätsel, welche das Kapitel der Quellenscheidung aufgibt, sind trotzdem schwierig. Die Rekonstruktionen der J- und E-Berichte ergeben keinen Zusammenhang, weder bei Gunkel noch bei Procksch. Wellhausen und Dillmann haben darum auf eine Scheidung der Quellen verzichtet.

Eine genaue exegetische Betrachtung des Kapitels ergibt, daß eine einheitliche Erzählung vorliegt.

Isaak wünscht seinen ältesten Sohn zu segnen, ehe er stirbt. Dazu befiehlt er ihm ein Wildpret zu jagen, ihm davon einen Schmaus zu bereiten, damit er esse und seine Seele ihn segne. Diese Vorstellung ist sehr antik und naiv. Die Seele, welche nach dem Tode bestehen bleibt, segnet. Durch Nahrung wird die Seele, die Lebenskraft, gestärkt. Um einen recht guten Segen geben zu können, muß die Seele in kräftiger und munterer Stimmung sein. Darum muß Esau ein Wildpret jagen, damit sein Vater sich zuerst durch den Schmaus ermuntere und ihn alsdann segne. Der Segen muß also gegeben werden, nachdem Isaak gegessen hat. Nach V. 18—23 tritt Jakob, mit dem Schmaus, welchen Rebekka bereitet hatte, vor Isaak und spricht zu ihm: „Mein Vater". Auf Isaaks Frage „Wer bist du" erwidert er „ich bin Esau". Darauf wünscht Isaak Jakob zu betasten, und als er ihn betastet hatte, segnete er ihn. Hier verspürt man eine Dublette zu dem Segen von V. 27. Als Isaak V. 23 segnete, hatte er noch nicht gegessen. Der Segen konnte also noch nicht gegeben werden. Nehmen wir einmal an, V. 23 gehöre zu einer anderen Erzählung als V. 4, dann hat doch diese Sage um den Schmaus, welcher dem Segen vorangehen sollte, gewußt; denn Jakob spricht V. 19: ich habe getan, wie du mir befohlen hast. Die Quellenscheidung verstößt also gegen den Sinn der Sage. Die Schwierigkeit des ויברכהו von V. 23 existiert außerdem gar nicht. Wer eintritt, bietet den Gruß. Dieser Gruß muß beantwortet werden. Der Eintretende muß willkommen geheißen werden. Jakob tritt ein und grüßt. Der Vater ist mißtrauisch und spricht die übliche Willkommenformel nicht aus, ehe er sich überzeugt hat, daß tatsächlich Esau eintritt. Alsdann segnet er ihn, d. h. er sagt zu seinem Sohn „ברוך אתה". V. 23 wäre ויברכהו zu übersetzen durch „Er hieß ihn willkommen". Der Gebrauch von ברך als Umgangsformel ist ein doppelter. Bei der Begrüßung und bei dem Verabschieden wird es gebraucht. Bei der Begrüßung steht es z. B. Gen. 14, 19; 47, 7; 1. Sam. 13, 10; 15, 13; 23, 21;

25, 14; 26, 15; 2. Sam. 2, 5; 2. Kön. 4, 29; Ruth 2, 4; 3, 10; bei dem Verabschieden Gen. 28, 1; 47, 10; Jos. 14, 13; 22, 6. 7; 2. Sam. 13, 25; 19, 40. Die ältere Exegese Knobels, der in seinem Kommentar (Gen. 1852 S. 205) auf Gen. 47, 7. 10 und 2. Kön. 4, 29 verweist und erklärt: begrüßte ihn mit einem Segenswunsche, trifft das Richtige.

Durch die unrichtige Übersetzung dieses ויברכהו irregeführt, hat man in dem Betasten des Isaak eine Dublette zu V. 26 zu finden gemeint, wo Isaak den Jakob küßt um ihn zu riechen; man meint, Isaak werde hier durch den Duft der Kleider getäuscht (Wellhausen, Die Compos. S. 35). Dabei hat man übersehen, daß Isaak nicht küßt, weil er zweifelt. Davon steht nichts im Text. Er küßt ihn, weil er mit seinem Segen anzuknüpfen wünscht an den Geruch der Kleider Esaus. Dieser Geruch veranlaßt die Seele Isaaks seinem Sohn die Fruchtbarkeit des duftenden Gefildes zu verheißen. Der Geruch Esaus ist doch dem Duft des durch Regen gesegneten Feldes ähnlich.

Die Behauptung, V. 15 und V. 16 seien eine Dublette (Gunkel S. 28), geht auf zu scharfe Beobachtung zurück und ist nicht stichhaltig. Es liegt auf der Hand, daß die Kleider Esaus nicht genügen, den Isaak zu täuschen, sondern daß auch Hände und Hals den unbehaarten Jakob verraten könnten.

Das ist auch der Fall mit einer anderen Dublette, die man entdeckt hat. V. 30 besagt, daß Jakob nach der Segnung kaum zur Tür hinaus war, als Esau hereinkam. Der Regel gemäß, daß das zwischen zwei verschiedenen Handlungen obwaltende zeitliche Verhältnis vielfach durch die einfache Nebeneinanderstellung ausgedrückt wird (Gesen. § 164), bildet die Mitte des Verses (ויהי אך יצא יצא יעקב) eine Näherbestimmung des ersten Teiles (ויהי כאשר כלה יצחק לברך). Eine Dublette liegt nicht vor, wie Wellhausen l. c. meint.

Bei V. 33. 34 und 35—38 ist zu beachten, daß die letzten Worte von V. 33 גם ברוך יהיה wohl eine Bemerkung eines späteren Gelehrten sind. V. 33 und 34 bringt man zu J. V. 35—38. Damit klärt sich der Textverhalt aber so wenig, daß Wellhausen annehmen muß (l. c. S. 35), zwischen V. 33 und V. 34 sei etwas ausgelassen. Die Verse malen in vorzüglicher Weise den Schmerz Esaus. Wenn man sie ausscheidet, verdirbt man die Erzählung. V. 35 ist eine Antwort auf V. 34. Isaak, der in der ersten Bestürzung ausruft: wer war denn der, der mir das Wildpret brachte? sieht sofort ein, daß es Jakob war, und klagt, der Segen, den Esau erhalten sollte, sei schon ausgesprochen. Wenn man V. 35 als Fortsetzung von 33a faßt, ist der Verlauf nicht so natürlich wie jetzt. Die Verse stehen nicht in Widerspruch zueinander und sind darum

keine Dubletten. Um eine Dublette aufzuweisen genügt es nicht, zu zeigen, daß man etwas fortlassen kann, ohne den Zusammenhang ganz zu verderben. Man muß immer durch innerliche Gründe beweisen, es seien verschiedenartige Mitteilungen zusammengetragen worden. Hier bildet V. 33—38 einen guten Zusammenhang.

27, 44 findet Wellhausen (Comp. S. 34) eine Dublette in den Worten „bis daß der Grimm deines Bruders sich wendet, bis der Zorn deines Bruders sich von dir wendet“. Es wäre sonderbar, daß ein Redaktor zwei Ausdrücke, welche das gleiche besagen, nebeneinandergestellt hätte. Das wäre ein zweckloses Verfahren. LXX hat V. 44b nicht gelesen. Die Überfüllung des Textes erklärt sich ganz einfach durch Dittographie der Abschreiber. Die LXX läßt sonst in Genesis Doppeltes nicht fort.

Man hat versucht, den Segen V. 27—29 nach J und E zu verteilen. Dabei schreibt man V. 27 J und V. 28 E zu. Die Verse können aber nicht getrennt werden. Die Fruchtbarkeit, welche V. 28 verheißt, hängt zusammen mit dem duftenden Feld von V. 27. Man hat nicht erkannt, daß Jahve in V. 27 der Regengott ist, welcher das Feld segnet. Das von Jahve genetzte Feld duftet, und der Tau des Himmels (der Micha 5, 6 Tau מאת יהוה heißt) von V. 28 ist der Segen, welchen der Geruch der Kleider Esaus in symbolischer Weise ausdrückt. Man weiß nicht, was mit dem Haelohim anzufangen ist, weil man darin die spätere monotheistische Bedeutung erkennt. Wenn wir Jahve hier finden als den Gott, der das Feld netzt, ist es klar, daß Haelohim hier den allgemeinen Sinn „die göttliche Welt, die Götter“ hat. Der Segen beweist, daß die ursprüngliche Sage Jahve als einen unter den Elohim kannte.

Die Versuche zur Quellenscheidung haben bei Gen. 27 die wichtige Tatsache verborgen, daß hier eine alte polytheistische Sage vorliegt, welche Jahve und Elohim zu gleicher Zeit gebraucht.

Genesis 28, 11—22.

Die Sage von Jakob zu Luz schreibt man E zu und nimmt an, daß V. 13—16 Einlage aus J ist. Dabei ist V. 20f. schwierig. Jakob gelobt: wenn Elohim mit mir sein wird .... und ich wohlbehalten wiederkehre in meines Vaters Haus, so soll Jahve mir zum Gott werden. Diese Erwähnung Jahves in dem Elohistischen Bericht erklärt man als Einsatz eines Redaktors. Dieser Mann, der jedenfalls in der Zeit des Monotheismus gearbeitet hat, kann einen derartigen Satz kaum eingefügt haben. Es ist ein sehr antiker Zug der Sage, welcher hier vorliegt. Einem Gott, welcher den Verehrer nicht schützt und segnet, dem braucht man auch nicht zu dienen. Jakob wünscht sich vorher zu überzeugen, daß Jahve ihn

schützen wird. Bei J ist Jahve aber von Anfang an der Gott, welchem von den Patriarchen gedient wird. Jakob kann also nicht sagen: wenn der Gott ein hilfreicher ist, werde ich ihn zu meinem Gotte wählen. Der Redaktor kann den Zug nicht erfunden haben. Da muß man schon annehmen, daß die Sage hier wirklich im ursprünglichen Texte Jahve gebraucht hat.

Wenn sich dies so verhält, muß Jahve auch in den vorhergehenden Versen genannt worden sein, und man kann V. 13—16 nicht ganz zu einer anderen Quelle bringen. Nach 35, 7 sind die מלאכי אלהים, welche dem Jakob erschienen, entweder in Elohim zu ändern oder als gleichwürdig mit Elohim zu fassen. Einer der Elohim stellt sich Jakob zur Seite und offenbart sich ihm als der Gott seiner Väter Abraham und Isaak. V. 16 muß zum ursprünglichen Text der Sage gehören, wenn V. 21 einheitlich ist. Dem widerspricht nicht, daß man in V. 16 und V. 17 eine Dublette aufgedeckt hat. Denn auch diese Dublette verdankt nur einem zu großen Scharfsinn ihr Dasein. Wenn man V. 17 an V. 13 anschließen läßt, vermißt man das Erwachen Jakobs und läßt ihn die Worte V. 17 im Traume sprechen. Sie sind aber offenbar die Folgerung über die Art des Ortes, welche er nach dem Traume zieht. Auch hier erklärt sich alles, wenn man Elohim nur im allgemeinen Sinne faßt. Der Traum belehrt ihn, daß der Ort ein Tor des Himmels sei, an dem Götter wohnen und also Jahve auch erscheinen kann. Der Gedankenkreis ist wieder ganz polytheistisch, denn Jakob fühlt sich ohne weiteres gar nicht verpflichtet Jahve zu dienen, obschon er sich ihm auch als der Gott seiner Väter offenbart hat. Auch hier liegt also eine Sage vor, welche sich der JE-Theorie nicht anpassen läßt.

Die Sage ist von späterer Hand bearbeitet worden. Der beliebte Segen ist V. 14 mit dem Zusatz ובזרעך versehen worden. Das Wort steht außer Zusammenhang. Daß Jakobs Segen von den Völkern erbeten werden würde, war dem Bearbeiter nicht genug, auch die Nachkommen Jakobs sollten dermaßen gesegnet werden. Das Wort fehlt Gen. 12, 3. Die Namengebung in V. 19 gehört wohl nicht zum alten Text. Erst bei seiner Rückkehr gibt Jakob (35, 7) dem Ort seinen neuen Namen. Der Vers ist jedenfalls Glosse eines Gelehrten.

Genesis 29—31.

Die Geschichte Jakobs bei Laban wird für eine Verschmelzung von J und E gehalten. Der Gebrauch der Gottesnamen wechselt hier in der Weise ab, „daß er sogar Keil Sorge gemacht hat“ (Wellhausen, Comp. S. 38). Bei der Namengebung der Kinder Jakobs wird 29, 31—35; 30, 24b Jahve gebraucht; 30, 1—24a schreibt Elohim.

Nach 29, 1 zieht Jakob nach dem Lande der Bene Kedem, d. h. der Beduinen der syrisch-arabischen Wüste (Jer. 49, 28; Ez. 25, 4. 10). J aber nennt 28, 10 Haran als Ziel der Reise Jakobs.

29, 16 sagt, daß Laban zwei Töchter hat, Lea und Rahel. Rahel aber ist schon V. 6 ff. genannt worden.

Jakob verdankt in der Jahve-Perikope 30, 25—43 seinen Reichtum einer List; in dem Elohim gebrauchenden Abschnitte 31, 4—17 verdankt er ihn der göttlichen Offenbarung.

Der Schluß von 31 ist sehr verwirrt. Diesem Übelstand glaubt man abhelfen zu können, indem man die Verse an J und E verteilt. Zu E rechnet man 29, 1. 15—30; 30, 1—8. 9—43 teilweise, 31, 4—54 (mit Ausnahme der J-Verse). Auf J kommt 29, 2—14. 31—35; 30, 9—43 teilweise, 31, 1b. 3. 19. 21. 25. 27. 46. 48. 51. 52. 53; oder in ähnlicher Weise.

Die Zusammensetzung aus zwei Quellen bleibt indessen eine geheimnisvolle Sache. Bei der Geburt der Kinder Jakobs bleibt der Stil der Erzählung derselbe. 29, 31—35 berichtet uns in ganz ähnlicher Weise von der Geburt des Ruben, Simeon, Levi und Juda, wie 30, 1—24 von der Geburt des Dan, Naphtali, Gad, Aser, Issachar, Zebulon, Dina und Joseph erzählt. Wenn die Gottesnamen nicht verschieden wären, könnte man nicht merken, daß man es mit der Arbeit eines anderen Autors zu tun hat. Da wo man eine doppelte Namenserklärung zu entdecken meint 30, 14—18 liegt tatsächlich nur ein doppeltes Wortspiel mit dem Namen Issachar vor. Natürlich kann darin kein Beweis für zwei Quellen gefunden werden. Lea mietete (שכר) den Jakob, indem sie der Rahel die Liebesäpfel des Ruben schenkte, und sie betrachtete ihre Schwangerschaft als Lohn (שכר) dafür, daß sie ihrem Manne ihre Sklavin gegeben habe. Die Quellenscheidung verstößt 30, 18 gegen die Gesetze, welche sie aufzudecken vermeint hat. Sie behauptet, E gebrauche für Dienstmagd immer אמה, J dagegen benutze שפחה. V. 18 muß wegen Elohim zu E gehören, gebraucht aber שפחה! Der Beweis, daß der Sprachgebrauch E's sich diesem Gesetze nicht anpaßt, wird durch V. 4. 7. 9. 10. 12 erbracht. In der ganzen Perikope 30, 1—21, welche nur Elohim liest, findet sich אמה nur ein mal V. 3. Bei einem geschlossenen Zusammenhang, wie er hier vorliegt, kann man diesen Schwierigkeiten nicht durch die übliche Hypothese des Redaktors aus dem Wege gehen.

Der Redaktor, der aus E die Begegnung Jakobs und Labans fortläßt, nimmt aus dieser Quelle nur die Mitteilung auf, daß Jakob nach dem Lande der Bene Kedem zieht. Es muß ihm bekannt gewesen sein, daß Haran nicht in der syrisch-arabischen Wüste liege. Wie kommt er dann aber dazu, die Nachricht über

das Land der Bene Kedem zu wählen als Einleitung zu einer Begegnung, welche bei Haran stattfindet (V. 4)?

Wenn wir von dem letzten Teil des Kap. 31 absehen, verläuft die Erzählung regelmäßig. Der Text ist 30, 31 ff. offenbar in Unordnung gerathen. Der Hauptsache nach ist der Verlauf aber klar, und die Unklarheit in Betreff Labans Verabredung mit Jakob V. 31 ff. kann keinenfalls auf Benutzung der Quelle E zurückgehen, weil diese Quelle 31, 9 ff. Prämissen voraussetzt, welche von der gegenwärtig voraufgehenden Erzählung nicht erfüllt werden (Wellhausen Comp. S. 40). Man versucht jedoch die Unordnung im Text durch Einmischung von Fragmenten aus E zu verstehen. Fragenderweise tut dies Wellhausen selbst S. 41. Gunkel und Procksch aber schreiben V. 32—34 E mit Bestimmtheit zu. E setzt voraus, daß Jakob durch göttliche Offenbarung wußte, welcher Farbe die Jungen der Herde sein würden; davon bringt 30, 32—34 aber keine Spur.

Man trennt 31, 1. 3 von 31, 2. 4—16 und behauptet, V. 2 motiviere die Flucht Jakobs anders als V. 1. Die Unzufriedenheit der Söhne Labans und die böse Miene Labans passen vortrefflich zusammen. Wenn V. 3 nicht den Namen Jahve brächte, würde man nicht daran denken, V. 1 und V. 2 zu trennen. 31, 1—45 sind eine lückenlose Erzählung, deren Text V. 10—13 überfüllt zu sein scheint, die jedoch nicht den geringsten Anhalt bietet für die Hypothese, daß hier mehrere Quellen zusammengearbeitet sind.

In Betreff der Gottesnamen fehlt 30, 25b. 27 bei LXX Übereinstimmung mit dem hebr. Texte. An beiden Stellen liest LXX Elohim. Diese Lesung macht die Quellenscheidung an dieser Stelle unsicher.

Die erste Frage, welche hier beantwortet werden muß, ist: wie erklärt sich die Abwechslung der Gottesnamen in 29, 31—30, 24? Die Erklärung aus der Zusammenarbeitung verschiedener Quellen befriedigt nicht. Die Aufzählung der Kinder Jakobs und die Namensableitungen, welche hier gegeben werden, geben für eine Scheidung der Quellen nicht den geringsten Anhaltspunkt. 30, 9—12 bringt man zu J, weil es hinweist auf 29, 31—35. Lea schreibt aber 29, 31—35 die Geburt ihrer Söhne Jahve zu. 30, 11 wird der Sohn der Zilpa von Lea Gad genannt, indem sie seine Geburt dem Glücksgotte Gad zuschreibt. 30, 11 versetzt uns wieder in den Polytheismus. Dazu stimmt auch die Erzählung über die Zauberwirkung der Liebesäpfel, welche man ebenfalls dem Jahvisten zuschreibt. Es ist sonderbar, daß der Schriftsteller, welcher 29, 31 bis 35 regelmäßig Jahve gebraucht, bei den weiteren Geburten Leas auf einmal davon Abstand nimmt und sogar fremden Göttern in seinen Namenserklärungen Platz einräumt. Die Einheitlichkeit, der

Stil und diese polytheistischen Züge machen es viel wahrscheinlicher, daß hier eine Erzählung vorliegt, welche Elohim im allgemeinen Sinne gebraucht und auch Jahve als einen unter den Elohim gekannt hat. Die spätere Zeit, welche zwischen Jahve und Elohim keinen Unterschied mehr hörte, hat in dieser Tradition den alten Sinn der Gottesnamen nicht mehr erkannt. Wenn Jahve vorkam, schrieben die Schreiber oder Erzähler in den nächsten Versen gedankenlos wieder Jahve. Kam darauf Elohim vor an einer Stelle, wo es sich nicht ändern ließ wie 30, 2, so gebrauchten sie zunächst wieder Elohim. So erklärt sich auch der Unterschied zwischen hebr. Text und LXX 30, 25b. 27. Die Bücher der Chronik bezeugen, daß in der nachexilischen Zeit Jahve und Elohim promiscue gebraucht werden. Jeder Versuch, in der Chronik die Gottesnamen zu benutzen als Ausgangspunkt bei der Quellenfrage, scheint von vornherein dermaßen verfehlt, daß niemand es gewagt hat. Diese Zeit ist es aber, welche uns die älteren Schriften überlieferte. Bekanntlich hat sie diese Schriften noch nicht mit der peinlichen Sorge umgeben, wie es die späteren Rabbiner getan haben. Wenn keine anderen Anweisungen der Zusammensetzung aus verschiedenen Quellen da sind als die Gottesnamen, ist es deshalb geboten vorsichtig zu sein.

Die zweite Frage ist: Stehen Kap. 30, 25—43 und 31, 1—17 miteinander in Widerspruch? Wie schon bemerkt wurde, ist in beiden Perikopen der Text nicht richtig überliefert worden. V. 31 bis 43 ist die Sachlage folgende: Laban wünscht Jakob als Hirten zu behalten und fragt, welchen Lohn er ihm geben soll. Jakob wünscht nichts zu empfangen, wenn es ihm erlaubt wird die Herde Labans wieder zu hüten unter der Bedingung, daß Laban alle schwarzen Schafe und bunten Ziegen aus der Herde absondere und ihm alle schwarzen Lämmer und bunten Zicklein, welche die Herde werfen wird, als Lohn bestimme. Laban geht darauf ein, sondert alle schwarzen und gefleckten Tiere aus und schafft einen Raum von drei Tagereisen zwischen dieser Herde und Jakobs Herde. Durch die List mit den abgeschälten Zweigen erhält Jakob von seiner Herde Junge, wie er sie sich wünschte. Diese Vorstellung finden wir V. 31, 35 ff.; sie wird zu J gebracht. Man meint aber in den V. 32. 34. 40 die Spuren anderer Vorstellungen zu finden. V. 32 sagt Jakob, er möge durch die Herde Labans gehen, alles Schwarze und Bunte aussondern, das sei sein Lohn. Wenn Laban am morgigen Tage komme seinen Lohn zu besehen, soll er alles, was nicht schwarz oder bunt ist, als von ihm gestohlen betrachten und für sich nehmen. Jakob, der V. 31 augenblicklich nichts zu empfangen wünscht, würde hier also seinen Lohn gleich erhalten.

V. 40 sagt: „Und Jakob trennte die Lämmer, er kehrte die Gesichter der Tiere gegen das Geringelte und alles was schwarz war in Labans Herde; so legte er sich besondere Herden an, die er nicht zu Labans Vieh tat.“ Man meint, die Vorstellung des mittleren Teils des Verses stehe mit dem ersten und letzten Teil in Widerspruch. Der mittlere Teil setzt voraus, daß die bunten Tiere Labans in der Nähe der einfarbigen sind, eine Voraussetzung, die nach 35 f. für J nicht stimmt. Hier erkennt man also eine Spur von E. Nach 40b ist der Zweck Jakobs, durch das „Kehren“ der Tiere bunte Junge zu bekommen. Nach 32 hat er aber seinen Lohn schon erhalten. Es scheint also, daß V. 40b nicht paßt zu 32—34. Wenn man dennoch für E eine einheitliche Vorstellung zu gewinnen wünscht, muß man die Lücke etwa ausfüllen wie Wellhausen (Comp. S. 41) es tut. Er nimmt an, daß Laban am anderen Morgen den Lohn Jakobs zu groß fand und darum nicht Wort hielt. Statt dessen würde dann ausgemacht worden sein, daß alles, was künftig von einfarbigen Tieren gesprenkelt fällt, Jakob haben solle. Diese Ausfüllung ist aber rein hypothetischer Natur. Die E-Vorstellung ist übrigens an sich unmöglich. Wenn die Herde Jakobs aus Spielzeug bestanden hätte, wäre es ein leichtes gewesen „die Gesichter der Tiere gegen das Geringelte usw. zu kehren“. Wie man sich das aber bei einer lebenden Herde vorstellen muß, wird man sich nicht klar machen können. Die Tiere zu zwingen auf etwas hinzublicken ist eine so unmögliche Sache, daß wir uns wundern, sie in einer realistischen Erzählung zu finden. Glücklicherweise belehren die Targumim uns, daß der hebr. Text verdorben ist und daß statt אל עקד zu lesen ist כל עקד. „Jakob stellte an die Spitze der Herde alles Geringelte und alles Schwarze in Labans Herde (und machte sich besondere Herden)“. S. 40b paßt also vorzüglich zu 40a und c und steht nicht im Widerspruch mit V. 35 ff. Die Herde, welche Jakob hütet, ist Labans Herde, die schwarzen und bunten Jungen aber sind sein Eigentum, das er von Labans Herde trennt.

Der Widerspruch, welcher jetzt zwischen V. 31 und V. 32 zu bestehen scheint, löst sich in einfacher Weise bei der Annahme, daß V. 32 hinter והיה שכרי etwas ausgefallen ist. Man übersetzt den Vers jetzt, als wäre alles in schönster Ordnung und meint, die Worte gingen auf das Vorhergehende. In diesem Falle müßte der Text aber sein ואלה יהיו שכרי. So wie er jetzt ist, vermissen wir die Bestimmung des Lohnes, welche auf „und mein Lohn wird sein . . .“ gefolgt sein muß. Die Abschreiber sind hier und ebenso in Kap. 31, 10 ff. durch die vielen Wiederholungen derselben Worte irregeführt worden und haben den Text verdorben. V. 32 können

die Worte כל שה נקד וטלוא nicht zum alten Text gehören; denn die Schafe sind einfarbig, gesprenkelte und gefleckte Schafe gibt es nicht. Es liegt Dittographie vor. Auf der andern Seite ist die Bestimmung des Lohnes ausgefallen, die in ganz ähnlichem Wortlaut abgefaßt war, wie ihn der Abschreiber eben erst kopiert hatte. Was ausgefallen ist, mag etwa gelautet haben: Und mein Lohn wird sein alles Schwarze unter den Schafen und die gefleckten und gesprenkelten unter den Ziegen, die die Herde werfen wird. Bei dieser Annahme ist die Bedeutung von ביום מחר in V. 33 sofort durchsichtig. Man hält es für sonderbar, daß Jakob allein durch die Herde geht, und Laban, der bei ihm ist, ihn nicht begleitet, sondern erst am nächsten Tag kommt, um die Herde zu besehen. Wie Exod. 13, 14, Deut. 6, 20 usw. bedeutet ביום מחר hier „an einem künftigen Tage“, „später“. Nachdem die Herde Jakobs geworfen hat, kann Laban sie besehen und alles, was nicht schwarz oder bunt ist, für sich nehmen. Die Perikope 30, 31 –43 gibt auf diese Weise eine einheitliche Vorstellung.

Gen. 31, 12 zersprengt den Zusammenhang zwischen V. 11 und V. 13. Jakob erzählt seinen Frauen, wie er zu seinem großen Viehbesitz kam. Er sah im Traume, was für Junge die Herde werfen würde. Während dies im V. 9. 10 gesagt wird, erzählt im Gegensatz hierzu V. 11 von einer anderen direkten Offenbarung Elohims, die ihm zuteil wurde — ebenfalls im Traume. V. 12 kann nicht nochmals angeben, welche Junge die Herde werfen wird. Das wurde V. 10 schon erzählt. Im Traume in V. 11 rät Elohim dem Jakob fortzuziehen. Eine Offenbarung der Farbe der zukünftigen Jungen ist in diesem Zusammenhang zwecklos, weil das Fortziehen jede Verabredung in dieser Hinsicht überflüssig macht. Der Anfang von V. 13 „Ich bin der El“ usw. gehört nicht in die Mitte einer Rede sondern an den Anfang und muß daher die direkte Fortsetzung von ויאמר in V. 12 sein. Wellhausen beanstandet darum mit Recht die Ursprünglichkeit von V. 12 (Comp. S. 39). Er meint, mit V. 12 müsse auch V. 10 fallen. Wenn der in V. 11 erwähnte Traum derselbe wäre wie in V. 10, müßte man ihm beistimmen. Es ist jedoch nicht der Fall. V. 11 erzählt Jakob von einem anderen Traum, in welchem der Malach Elohim ihm befahl zurückzukehren. Die beiden Träume wurden von einem Leser als ein Traum gefaßt, und ihm verdanken wir die Bemerkung, welche jetzt V. 12 in den Text aufgenommen worden ist.

Wenn wir jetzt zu einer Vergleichung der beiden Perikopen schreiten, werden wir sehen, daß die Vorstellungen über die Weise, auf welche Jakob zu seinem Reichtum kam, einander ausschließen. Jakob erwirkt 30, 31 ff. selbst, was er 31, 8 ff. durch göttliche Offen-

barung erraten kann. 31, 8 belehrt uns, daß die Vorstellung 30, 31 ff. nicht alles enthält, was mit dem Erwerben des Reichtums zusammenhängt, indem es erzählt, daß Laban den Lohn änderte und bald die gesprenkelten bald die gestreiften Jungen als Lohn Jakobs zu bestimmen wünschte. Das widerspricht 30, 31 ff. nicht, sondern zeigt nur, daß die Erzählung nicht genau alles berichtet, was in den sechs Jahren geschah. Die ganze Geschichte Jakobs erwähnt nur einzelne Hauptmomente und erzählt nicht in regelmäßiger Weise alles, was geschehen ist. Aus 31, 8 läßt sich darum nicht auf eine andere Quelle schließen. In Bezug auf 31, 10 ff. würde man anders urteilen müssen, wenn es feststände, daß Jakob in der Rede mit seinen Frauen genau erzählen müßte, wie es ihm gegangen ist. Die gewöhnliche Meinung ist, es sei dieses so selbstverständlich, daß man eine andere Möglichkeit gar nicht erwähne. Diese existiert jedoch. Jakob beabsichtigt mit seiner Rede die Frauen zu bewegen das Haus ihres Vaters zu verlassen. Erst nachdem er die Zustimmung seiner Frauen erhalten hat, macht er sich fertig zur Reise. Er muß also den Eindruck erwecken, daß es ratsam ist die Reise anzutreten. Dazu teilt er mit, daß derselbe Gott, der ihm in so wunderbarer Weise zu seinem Reichtum verholfen hat, ihm befohlen habe, zurückzukehren. Daraus folgt aber nicht, daß er seinen Frauen genaue Nachricht gibt über alle seine Handlungen und ihnen entdeckt, wie es ihm gelungen ist, Junge von der Herde zu erwerben, wie er sich diese wünschte. Das verschweigt er und erklärt seine wunderbaren Erfolge aus Träumen, welche er gesehen hat. Würden denn die Töchter Labans sich bei ihrem Urteil auch auf die Seite Jakobs gestellt haben, wenn es ihnen bekannt gewesen wäre, wie die Sache zugegangen war? Jetzt aber ist es klar, daß die Elohim für Jakob sind, und er also im Recht ist. Bei dieser Erklärung hebt sich die Schwierigkeit; und wir erkennen in beiden Perikopen Bestandteile einer einheitlichen Erzählung.

In 31, 17—25 hat namentlich Gunkel doppelte Fäden erkannt. Er findet hier einen doppelten Bericht über Jakobs Aufbrechen (V. 17. 21) und Labans Einholen (V. 23b. 25a). Auch daß Laban von Jakobs Flucht nichts gemerkt hat, wird, wie es scheint, zweimal motiviert (V. 19a. 20). Darum rechnet er zu J 19a. 21—23. 25b, zu E 17. 18a. 19b. 20. 24. 25a. Diese Teilung scheint aber nicht möglich. Zu E muß gebracht werden die Mitteilung, daß Rahel den Hausgott Labans stahl. Das war nur möglich während der Abwesenheit Labans. So steht auch im Text. Laban war nach 19a hingegangen, seine Schafe zu scheren. Dieser Versteil wird aber für J gefordert als angebliche Dublette mit V. 20, und so wird das Stehlen des Gottes eine unbegreifliche Sache. Ein

zweimaliges Aufbrechen wird nicht berichtet. V. 19 ff. malen die Nebenumstände aus. Allerdings schreiben V. 17 und V. 21 ויקם. Daraus auf zwei Quellen zu schließen, geht nicht an. Da müßte man auch in V. 21 (das ganz zu J gebracht wird) zwei Quellen erkennen, denn ויברח ··· ויקם ist unlogisch und doppelt. Daran denkt man natürlich nicht. ויקם leitet V. 17 die Handlung ויצא ein, V. 21 leitet es ויעבר ein. ויקם bedeutet nicht das Aufbrechen, sondern das Sich-fertig-machen um etwas zu tun, was durch das zweite Verbum angegeben wird. V. 23b holt Laban Jakob nach längerer Reise ein (וידבק), d. h. er kommt in seine Nähe und ist Herr der Situation, weil der langsam fortziehende Jakob ihm nicht mehr entfliehen kann. V. 25 geht er zu ihm (וישג) und redet mit ihm. Eine Dublette liegt nicht vor.

Auch in 31, 26—43 hat man vermeint, eine Dublette zu entdecken (V. 26 und 27 und 38—40 und V. 41), welche Meinung ebenfalls nicht stichhaltig ist. V. 27 setzt V. 26 fort und V. 41 handelt über den Lohn, während 38—40 über Jakobs Treue handeln. Wellhausen hat Recht, wenn er (Comp. S. 45) sagt: das „Auftreiben“ der Dublette „frommt zu nichts“. 31, 1—43 ist eine regelmäßig verlaufende und geschlossene Erzählung.

Der letzte Teil von Kap. 31 scheint sehr verwirrt zu sein. Spätere Zusätze sind in den Text hineingekommen. V. 47 ist Glosse, wie Wellhausen (Comp. S. 43) gezeigt hat. „Er greift dem V. 48 vor und steht in der LXX an anderer Stelle.“ V. 45 ist „Jakob“ mit Wellhausen als „falsches Explizitum“ zu streichen. Nach V. 51 errichtet Laban die Maṣṣeba, er wird hier also auch Subjekt sein. V. 46 kann der Text richtig sein. Wellhausen streicht hier „Jakob“. Jakob redet V. 54 zu seinen Brüdern; warum könnte er es hier nicht tun?

Nach Abzug dieser Glossen bleibt ein verwirrter Text. Die Quellenscheidung, welche die ursprüngliche Ordnung wiederherstellen muß, ist sehr schwierig (Holzinger, Genesis S. 206). Man meint, E habe hier V. 45. 51—54 von der Errichtung einer Maṣṣeba berichtet, der Bericht von J dagegen V. 46, 48—50 gehe auf das Aufwerfen eines Steinhaufens. Wellhausen faßt diesen Haufen sogar als einen Gebirgswall auf in der Meinung, das ganze Gebirge Gilead werde von den Riesen Jakob und Laban als Grenze aufgeworfen. Bei dieser Konjektur muß man notwendig alles streichen, was sich mit ihr nicht verträgt. V. 51 handelt von dem Haufen und der Maṣṣeba. Wellhausen streicht darum zweimal הגל הזה und am Schlusse המצבה הזאת. V. 49 läßt sich dieser Lösung nicht anpassen. Er muß zu der Vorstellung gehören, welche von dem Steinhaufen berichtet, enthält jedoch ein Wortspiel zwischen Maṣṣeba und Miṣpa.

Am Anfang des Verses darf ebensowenig והמצפה gestrichen werden, wie Gunkel tut, weil die Worte יצף יהוה den Namen מצפה oder מצבה voraussetzen.

Holzinger bringt 44a. 45. 49. 50. 53b. 54 zu E, 44b. 46. 48. 51. 52. 53a zu J. Dabei erhält E den einzigen Vers mit Jahve! Er erklärt das aus „redaktioneller Verwirrung der Gottesnamen“ und verweist auf LXX, welche Elohim liest. V. 49 schließt nicht an bei 45 und ist ohne 48b nicht zu verstehen. V. 51 weist zurück auf V. 45 und 46, weil er die Maṣṣeba und den Haufen erwähnt und kann also nicht zu J gehören.

Die Quellenscheidung will hier nicht gelingen. Jeder neue Versuch begegnet Schwierigkeiten, und nach neueren und älteren Vorschlägen, (welche Dillmann mit Recht teils zu verwickelt, teils nicht genügend nannte), darf man behaupten, daß die Quellenscheidung die Wirren nicht zu lösen vermag. Man hat sich durch das Jahve von V. 49 irreführen lassen, weil man es dadurch versuchte, eine jahvistische Vorstellung herauszuschälen.

Es leuchtet ein, daß V. 48b und 49 zusammengehören und den Zusammenhang zwischen V. 48a und 50 zersprengen. Es liegt darum auf der Hand, diese Worte als Glosse zu fassen, welche bei der Erzählung über die Maṣṣeba und den Steinhaufen das Wortspiel mit Gilead und Miṣpa vermerkte. Diese Glosse kam in den Text und wurde nachher wieder vermehrt um eine neue Glosse von einem Gelehrten, welcher wußte, daß Laban dem Haufen einen aramäischen Namen beigelegt haben mußte. In LXX sind diese Glossen an andere Stellen geraten als hier, und gerade diese verschiedene Anordnung ist ein Beweis für den glossatorischen Charakter der betreffenden Verse. Nach Streichung dieser Glossen ist der Text in guter Ordnung. Es wird berichtet von einer Maṣṣeba und einem Steinhaufen, welche behufs Bundesschließung errichtet werden. Die Dublette, welche man V. 46 und V. 54 entdeckt hat, scheint mir keine Dublette zu sein. V. 46 essen die beiden Parteien, welche den Bund schließen, zusammen auf dem Steinhaufen. Diese Parteien sind Laban, welcher durch den Bund seine Töchter zu schützen wünscht, und Jakob. V. 54 aber gibt Jakob sämtlichen anwesenden Männern ein Festmahl, welches stattfindet, nachdem der Bund geschlossen ist. Die „Brüder“ haben sich natürlich an der eigentlichen Bundesschließung nicht beteiligt. V. 51 setzt voraus, daß Jakob und Laban zusammen sind, aber ohne die Gesellschaft anderer. Siehe, niemand ist bei uns. Elohim ist Zeuge zwischen mir und dir.[1])

---

[1]) Gunkel zieht אין איש עמנו zu dem Vorhergehenden, was sinnlos ist.

Es ist also sehr natürlich, daß hier zwei verschiedene Mahlzeiten vorliegen (gegen Wellhausen, Comp. S. 43).

Maṣṣeba und Steinhaufen gehen auch sehr gut zusammen. Eine Maṣṣeba ist ursprünglich ein Beth-El. Wer eine Maṣṣeba errichtet, stiftet ein Numen. Der Gott, welcher nach V. 51 Zeuge ist des Bundes zwischen Laban und Jakob, ist das Numen der Maṣṣeba. Heilige Steinhaufen sind auf der ganzen Welt aus sehr verschiedenen Gründen errichtet worden. Manche dienen als Denkzeichen (siehe K. Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen. Zeitschrift für Völkerpsychologie XII. (1880) S. 294). Das Zusammenessen ist ein Friedensakt. Feinde essen nicht zusammen. Bekanntlich findet man noch jetzt Maṣṣeben und Steinhaufen an vielen Orten (siehe z. B. R. A. S. Macalister, Bible Sidelights from the Mound of Gezer. 1906. Fig. 12. 14). Die Steinhaufen kommen auch vor an dem Fuße der Maṣṣeben, wie die Haufen bei den griechischen Hermen, wie sie sich auch um Grabgebäude finden (S. I. Curtiss, Primitive Sem. Rel. 1902. Bild gegenüber S. 178). Man vermißt also das Recht zu der Behauptung, die Sage müsse entweder von einer Maṣṣeba oder von einem Haufen reden. Es kann sich sehr gut an eine Maṣṣeba und einen Haufen im Gebirge Gilead die Sage geknüpft haben, daß der Haufe durch Jakob und Laban aufgeworfen wurde als Denkmal des Bundes, welchen sie dort, unter Anrufung des Numens der Maṣṣeba (als Zeuge), geschlossen hatten.

Der Inhalt des Bundes, welcher unter Anrufung der gegenseitigen Familiengötter beschworen wird, ist nach V. 51 ff. ein zweifacher. Jakob verpflichtet sich, die Töchter Labans gut zu behandeln und keine anderen Weiber zu nehmen; gegenseitig verpflichtet man sich außerdem an dieser Maṣṣeba und diesem Denkmal nicht mit feindlichen Zwecken vorüberzuziehen. Die zweite Verpflichtung hat man aufgefaßt als eine Bestimmung der Grenze. Mit Unrecht! Man verpflichtet sich zu gegenseitiger freundlicher Gesinnung. Das Denkmal schließt künftigen Streit aus und ist die Krönung des Friedensaktes, der durch das Zusammenessen vorgenommen wurde. Als eine Grenze zwischen Jakob und dem in Haran wohnenden Laban gilt es aber nicht.

Auch die kleineren Widersprüche, welche man 29, 1. 16 zu finden vermeint, scheinen mir nicht zu bestehen. 29, 1 zieht Jakob nach dem Lande der Bene Kedem, nach der syrisch-arabischen Wüste. Bene Kedem ist ein sehr allgemeiner Begriff von unbegrenzter Weite. Kedem bedeutet das ganze Hinterland. Nicht nur die Gegend östlich von Palästina, sondern auch Gegenden, welche viel nördlicher und südlicher liegen, werden als Kedem bezeichnet. 29, 1 belehrt

uns nur, daß Jakob von Luz nach der syrisch-arabischen Wüste geht d. h. in nordöstlicher Richtung weiterreist. Der Erzähler geht über die ganze Reise hinweg und bringt Jakob auf einmal in die Nähe seiner Verwandten. Aus keinem Umstande erhellt, daß die Sage sich Laban im Lande der Bene Kedem ansässig denkt.

29, 16 scheint die Erwähnung Rahels V. 6 ff. auszuschließen. Wenn man das Recht hätte, den Erzähler nach den Gesetzen einer strikten Logik zu beurteilen, könnte man ihn vielleicht tadeln, weil er V. 16 nicht sagt „und Rahel, welche Jakob begegnete, als er kam“ oder ähnliches. Ich verweise aber auch hier auf Ruth 1, 22 (s. oben S. 10) als Beweis dafür, daß man an den hebräischen Erzähler diese logischen Gesetze nicht anlegen darf. Er wünscht die Episode der Verheiratung mitzuteilen und braucht dazu eine Einleitung, welche die beiden Töchter beschreibt. Dabei redet er über Lea und Rahel in derselben Weise, ohne zu bemerken, daß Rahel dieselbe ist wie die zuvor genannte Rahel, von deren Schönheit übrigens noch nicht die Rede war.

Die Kapitel 29—31 scheinen mir eine einheitliche Erzählung, welche Elohim und Jahve gebraucht, wie 28, 11 ff.

Genesis 32. 33, 1—17.

Gen. 32, 1—3. 14b—22 bringt man zu E; 32, 4—14a zu J. Beide Schriftsteller erklären den Namen Mahanaïm V. 3 und V. 8. Während J den Ort am Jordan denkt (V. 11), stellt E ihn an den Jabbok (V. 23). Bei E wird berichtet, daß Jakob, nachdem er sich von Laban verabschiedet hatte, einem Heere von Göttern begegnet und diesen Ort Mahanaïm nennt. Er schickt Esau reiche Geschenke, welche einzeln in verschiedenen Abteilungen vor ihm aufziehen. Bei J schickt Jakob Boten zu Esau. Die Boten bringen die Nachricht, Esau ziehe ihm mit 400 Mann entgegen. Jakob fürchtet einen nächtlichen Überfall und verteilt sein Heer in zwei Lager.

Diese Quellenscheidung scheint einfach, ist aber einer Prüfung nicht gewachsen. Erstens erklärt J den Namen Mahanaïm nicht aus den „zwei Lagern“, auf welche Jakob sein Heer verteilt. Wenn er dies beabsichtigt hätte, würde er nicht geschrieben haben ויחץ את העם ---- לשני מחנות, sondern למחנים. Die Namensableitung wird nicht gegeben. Wellhausen nimmt an, der Redaktor hätte die betreffenden Worte ausgelassen. Das läßt sich nicht beweisen und widerstreitet seinem sonstigen Verfahren.

Die E-Perikope setzt voraus, daß Esau Jakob entgegen zieht. Darum verteilt Jakob die Geschenke, welche er schickt, in mehrere Herden. V. 18 denkt sich Esau auf dem Wege zu Jakob. Wenn

er dem ersten Diener begegnet ist, wird er bald auf den zweiten stoßen usw. Die Nachricht vom Heranrücken Esaus ist uns aber von J gebracht worden (32, 7). E läßt sich also von J nicht trennen, und die Quellenscheidung kann also nicht richtig sein.

V. 11 spricht nicht vom Jordan sondern von einem Flusse, dessen Name hier nicht erwähnt wird. Bekanntlich ist יַרְדֵּן ein Substantiv, welches im allgemeinen Fluß bedeutet. Der Ausdruck „ich überschritt diesen Jarden" beweist schon, daß wir hier nicht an den Fluß denken können, welcher als Hauptfluß Palästinas der Fluß genannt wird. Nach V. 23 ist der Jabbok gemeint.

Die Erzählung bildet einen geschlossenen Zusammenhang. Wellhausen sagt sogar (Comp. S. 45): „man hat den Eindruck, als ob der Jahvist (d. h. der Redaktor von JE) hier nur einer einzigen Quelle folge." Der Scharfsinn, welchen er aufwendet, dennoch J und E zu trennen, verkennt diesen Zusammenhang, wie wir sahen.

Zu Mahanaïm angelangt, bekommt Jakob die Nachricht vom Aufmarsch Esaus. Für die nächste Nacht verteilt er sein Heer auf zwei Lager, weil er einen Überfall fürchtet. Er fleht den Gott seiner Väter an. Am folgenden Tage schickt er Geschenke zu Esau, bleibt aber mit seinem Heere noch auf der nördlichen Seite des Jabboks. Er führt sein Heer bei Nacht über den Fluß; dann folgt der nächtliche Streit.

Über diese Perikope urteilt man verschieden. Gen. 32, 24—32 wird von Dillmann zu E, von Wellhausen zu J gebracht und von anderen auf J und E verteilt. Die Unrichtigkeit der Quellenscheidung tritt hier wieder klar zutage. Gegen E spricht die anthropomorphe Vorstellung Gottes (Wellhausen Comp. S. 46). Gegen J spricht der Gebrauch von Elohim, auch im Munde Jakobs. Man betrachtet V. 23 und V. 24 mit Recht als Dublette. Wenn irgendwo, dann liegt hier ein Doppelbericht vor (Dillmann, Gen. S. 362). Wir werden später sehen, daß die V. 24—33 tatsächlich einem anderen Sagenkreise angehören. Schon der Umstand, daß der auf 32, 1 ff. hinweisende Abschnitt 33, 1 ff. Jakob gebraucht und an der Namensänderung vorbeigeht, beweist dies. Mit J oder E hat dies aber nichts zu tun. Diese Quellenscheidung scheitert hier an den Gesetzen, welche sie selbst aufgestellt hat.

Den Bericht über den Streit versuchen Holzinger und Gunkel vergebens auf J und E zu verteilen. V. 30—32a lassen sich von 27—29 nicht trennen (gegen Holzinger). Gunkel sucht durch eine Teilung der Verse für J und E einen Zusammenhang zu gewinnen. Diese Teilung wird V. 23. 26 ohne genügenden Grund vorgenommen. 24a kann nicht folgen auf 23a. Würde der Jahvist zweimal nacheinander ויקח(ם) schreiben? V. 26a und b gehören deutlich zu-

sammen. Wenn man die Jahvistische und Elohistische Rezension bei Gunkel (Gen. S. 325) liest, findet man bei beiden keinen Zusammenhang.

Gen. 33 will sich ebenfalls der Quellenscheidung nicht fügen. Wegen der 400 Mann, mit denen Esau kommt, muß das Stück zu J gehören, es gebraucht aber Elohim! In den Versen, welche Elohim gebrauchen, die Reste einer abweichenden Rezension zu erkennen, will nicht gelingen. Diese Verse lassen sich auch nicht streichen. V. 5—7 kann V. 5b nicht entbehren. V. 11b motiviert V. 11a. Hier liegt der klare Beweis vor, daß das Kriterium der Gottesnamen Rätsel schafft, wo der Zusammenhang tadellos ist.

Die Vorgänge, über welche diese Kapitel berichten, knüpfen alle an Ortsnamen an. Jakobs Lager (מחנה) ist zu מחנים; er streitet (יאבק) am Jabbok (יבק) und sieht Elohim in פנואל. Schließlich baut er sich סֻכּוֹת in Sukkoth.

Genesis 33, 18—34, 31.

33, 18—20 sind Einleitung der Dina-Sage. Für die Frage, welche uns hier beschäftigt, hat diese Sage nur sekundäre Bedeutung, weil die Gottesnamen darin nicht vorkommen. Man findet in ihr aber zwei Rezensionen, von denen die eine zu J und die andere zu E gerechnet wird. Die Scheidung ist auch hier nicht leicht, „das Kapitel bietet ein sehr schwieriges kritisches Problem“ (Holzinger Gen. S. 213). Der gewöhnlichen Meinung gegenüber glaube ich auch hier die Einheitlichkeit der Sage annehmen zu müssen.

Die Widersprüche, welche man findet, sind nur scheinbare. Wellhausen (Comp. S. 47) ist der Ansicht, V. 27 könne nicht die Fortsetzung von V. 26 sein. V. 26 ermorden Simeon und Levi Hamor und Sichem. V. 27 fallen alle Söhne Jakobs über die Erschlagenen her und plündern die Stadt. V. 30 tadelt Jakob Simeon und Levi; er scheint also den Überfall der anderen Söhne nicht zu kennen. Der Vorgang ist aber ein sehr natürlicher. Als alle Männer durch die Wundkrankheit, welche die Beschneidung verursacht hat, wie gelähmt sind, töten Simeon und Levi alles Männliche V. 25. Wellhausen findet V. 25 unmöglich. „Es ist doch eine offenbare Unvernunft, daß zwei Individuen eine Stadt erobern und ihre Bewohner niedermachen“. Er meint, V. 25 müßten sämtliche Söhne Jakobs Subjekt sein. Bei dem Begriff einer Stadt muß man nicht vergessen, daß wenige Häuser schon eine solche bilden können, weil die Mauer die Ansiedlung zur Stadt macht.[1]) Offenbar sind

---

[1]) cf. H. Vincent. Canaan d'après l'exploration récente. Paris 1907. p. 23. Sur la portée du mots villes employé ici, il est nécessaire de s'entendre.

die Städte oft sehr klein gewesen. Übrigens liebt es die Sage, die Helden Großtaten verrichten zu lassen, welche der gewöhnliche Mensch nicht leisten könnte. Die Sage erzählt, daß die Söhne Jakobs nach diesem Mord zur Plünderung schreiten. Auch eine sehr gewöhnliche Sache. Der Mord hat die Blutrache zur Folge, welche Jakob fürchtet. Darum tadelt er Simeon und Levi, welche dafür verantwortlich waren.

Ein zweiter Widerspruch scheint zu sein, daß V. 4. 6. 8—10 Hamor der Vater Sichems verhandelt, während Sichem V. 11 selbst seine Sache führt. Hamor stellt Jakob das jus connubii vor. Er bemüht sich zwar an erster Stelle um die Verheiratung der Dina, wünscht aber durch diese Heirat das Konnubium zwischen den Sichemiten und Israeliten zu eröffnen. Sichem redet nur über Dina und erklärt sich bereit sich als einen sehr wohlhabenden und liberalen Bräutigam zu benehmen und eine ansehnliche Morgengabe und viel Geschenke zu geben. Sichem stand bei den Männern der Stadt in hoher Ehre. Darum gingen diese auf den Vorschlag Hamors und Sichems sich beschneiden zu lassen ein, damit sie das ihnen vorteilhafte Konnubium ermöglichten. Ein Widerspruch liegt hier nicht vor.

Nachdem die Beschneidung vorgenommen ist, ist die Bedingung, welche die Söhne Jakobs gestellt hatten, erfüllt und Dina verbleibt natürlich im Hause Sichems. V. 26 widerspricht also V. 17 nicht, falls man die Worte „wir werden unsere Schwester nehmen und fortziehen“ auf die Anwesenheit Dinas bei den Israeliten deutet. Es ist aber auch möglich, daß Dina V. 17 noch im Hause Sichems verbleibt; es wird nicht gesagt, wo sie verweilt, und „wir werden nehmen“ kann auch meinen: „wir werden sie aus deinem Hause nehmen“. Auch bei dieser Deutung ist der Zusammenhang tadellos.

Vergebens hat man sich bemüht die Hauptvorstellung, welche man aus Gen. 34 ausschied, in die Reihe der Quellen einzuverleiben. Was von Kuenen (H. c. O I 315) P zugeschrieben wird, bringen andere zu E! Wellhausen S. 49 weiß nicht, ob er an E denken darf. Die Sprache weiche ab; er glaubt jedoch, daß P ausgeschlossen sei. Die ganze Vorstellung, welche die Patriarchen ins bedenklichste Licht stellt (Holzinger Gen. S. 213), spricht gegen P. Die Beschneidung, welche E nicht erwähnt, spricht gegen E. Cornill hat versucht durch sprachliche Untersuchungen nachzuweisen, daß E der Autor der Hauptvorstellung sei (ZATW. 1891 S. 1—15).

A n'en juger que par l'étendue ou par la nature des ruines, les agglomérations, qui vont être passées en revue mériteraient le titre de villages. La plupart de ces localités répondent néanmoins à des nommes sonores, Lachis, Gezer, Megiddo etc.

Diese Argumentation beruht indessen auf Voraussetzungen, welche ihren Wert gering machen. Die Literatur ist zu klein und unsere Kenntnis der lebendigen Sprache zu unsicher, daß sich durch eine derartige „minutiöse Analyse“ der Beweis für E oder einen anderen als Autor beibringen ließe.

Gen. 35, 1—7, das jedenfalls zu E gebracht werden müßte, nimmt auf Gen. 34 keine Rücksicht. Kuenen (H. c. O I 316) und andere meinen, daß V. 5 Gen. 34 voraussetzt. Die benachbarten Städte wurden durch einen Schrecken Gottes verhindert, die Söhne Jakobs zu verfolgen. V. 5 erklärt sich aber aus V. 4. Nachdem man alle Götter und Amulette abgelegt und vergraben hatte, war man ohne Schutz. Elohim legte seinen Schrecken auf die Städte, um die Schutzlosen in Sicherheit nach Bet-El kommen zu lassen. Bet-El ist von Sichem nur wenige Stunden entfernt, und es ist darum unwahrscheinlich, daß 35, 1—7 den zu Sichem verübten Mord und Plünderung kennt. Wenn man sich der Verfolgung zu entziehen wünschte, war eine Ansiedelung in Bet-El nicht zweckmäßig.

Genesis 35, 1—7

läßt sich als Teil einer Elohistischen Schrift nicht verstehen. Der Polytheismus liegt hier noch klar zutage. Elohim wird V. 7 als Plural gefaßt (נִגְלוּ). Die Sage weiß, daß Ohrringe Symbole fremder Götter sind und denkt sich Jakob als Polytheisten. Der Name des Gottes, welcher ihm zu Luz erschien, wird nicht genannt. Derselbe wird in ganz allgemeiner Weise als „der Gott, welcher dir erschienen ist“ bezeichnet (V. 3) und ist also nur einer aus der Götterwelt. Das Hinwegtun und Vergraben der fremden Götter weist nicht auf Monotheismus, sondern gehört zu der gewöhnlichen Sitte. Wer eine Wallfahrt antritt, muß den Ihram annehmen, wenn er sich dem heiligen Gebiete nähert.

Die Sage erklärt den Namen Bet-El. V. 7 ist אֵל vor בית־אל zu streichen, wie LXX und die als Ortsname unmögliche Bezeichnung „Gott von Bet-El“ beweist. Sie hängt mit 28, 11—22 zusammen, unterscheidet sich aber von dieser Erzählung dadurch, daß sie den Namen des Gottes, welchen Jakob sah, nicht nennt.

Es ist nicht möglich 35, 1—7 als jüngere Redaktorenarbeit zu erklären. Redaktoren verfassen keine polytheistischen Erzählungen. Gunkel (Gen. S. 343), welcher den Abschnitt als Redaktorenarbeit auffaßt, behauptet, es sei nicht eine in sich zusammenhängende Erzählung, sondern lose zusammengehäuftes „Geröll“. Ein Redaktor bringe hier den Schluß der Dinageschichte und vereinzelte Notizen, welche er vorfand. Mit der Dinageschichte hängt der Abschnitt nicht zusammen, wie oben gezeigt wurde. Das erhellt

auch aus einer Vergleichung 33, 20 mit 35, 2. In der Einleitung der Dinageschichte errichtet Jakob dem El Elohe Israel einen Altar oder eine Maṣṣeba. Dem Elohisten und den Redaktoren ist dieser Gott jedenfalls derselbe wie der Gott Bet-Els. Die fremden Götter werden aber 33, 20 nicht hinweggetan. Wenn der Redaktor eine Notiz kannte, daß unter der Sichemeiche Gottesbilder begraben seien und er darum diesen Abschnitt schreibt, hätte er schon 33, 20 eingreifen müssen. 35, 2 wird das Hinwegtun der Götter neben der Reinigung und dem Waschen der Kleider genannt und paßt vortrefflich zu den Handlungen, welche die Wallfahrt veranlaßt. Der Abschnitt ist darum als eine selbständige Erzählung zu fassen und ist als solche sehr wichtig, weil er den Polytheismus vertritt und nichts davon weiß, daß Jahve der Gott Bet-Els ist.

Die Josephsgeschichte.

Die Josephsgeschichte setzt sich aus zwei Vorstellungen zusammen. Diese liegen am klarsten zutage 45, 28; 46, 28—34; 47, 1—5 und 45, 17—27; 46, 2—7; 47, 6—12. Die erste Vorstellung gebraucht Israel als Bezeichnung des Patriarchen und erzählt, daß Israel sich entschließt nach Ägypten zu ziehen. Als Joseph die Nachricht davon erhält, zieht er seinen Verwandten entgegen und befiehlt ihnen, dem Pharao zu sagen, sie seien Hirten. Nachdem Joseph fünf seiner Brüder dem Pharao vorgestellt hat, erhalten die Bene Israel Erlaubnis in Gosen zu wohnen. Die zweite Vorstellung bezeichnet den Patriarchen mit dem Namen Jakob. Jakob kommt auf Einladung Pharaos nach Ägypten. Die Verwandten Josephs erhalten Wohnsitze im Lande Ramses.

An der Hand dieser verschiedenen Bezeichnungen des Patriarchen finden wir auch in den vorhergehenden Kapiteln Reste dieser Rezensionen. Gen. 43 gebraucht Israel, Gen. 42 Jakob. Gen. 42 erfährt Joseph die Familienverhältnisse seiner Brüder durch die Beschuldigung, daß sie Kundschafter seien. Gen. 43 erwähnt eine Befragung der Brüder durch Joseph, der sich erkundigt, ob ihr Vater und ihr jüngster Bruder noch leben. Auch in Kap. 37, 3 und 37, 34 wird Israel und Jakob gebraucht. Die Vermutung liegt nahe, daß dieser Wechsel zusammenhängt mit den Differenzen zwischen 37, 26 f. (cf. 45, 4) und 37, 28 (cf. 40, 15). Hier wird Joseph durch Midianiter gefunden und verkauft; dort verkaufen ihn seine Brüder.

Man hat diese beiden Rezensionen zu J und E gebracht. Dabei kommt man aber mit den Gottesnamen nicht aus. Gen. 39 liest Jahve und wird zu J gezählt. Sogar der ägyptische Herr Josephs erkennt, „daß Jahve ihn segnet“. 39, 9 gebraucht Joseph

Elohim, indem er zu der Frau sagt, er wolle sich gegen Elohim nicht versündigen. Man meint, Joseph sage hier Elohim, weil die fremde Frau von Jahve nichts wisse. Der fremde Herr muß da auch nichts von Jahve gewußt haben. V. 3 belehrt uns aber, daß diese Erklärung von Elohim nicht zutrifft. Elohim kann hier also nur den allgemeinen Sinn haben. Joseph will sich gegen die Götter nicht versündigen. Da gefährdet V. 9 aber den „jahvistischen“ Charakter des Abschnittes. Die übrigen „jahvistischen“ Abschnitte gebrauchen Jahve nicht, auch nicht wenn Jakob zu den Seinigen redet, 43, 14; 46, 2a; 48, 9—21 cf. 43, 29; 44, 16. Kap. 39, das sich in Bezug auf den Gebrauch Jahves von der ganzen übrigen Josephsgeschichte abhebt, ist darum weder bei J noch bei E unterzubringen.

Man ist weiter gezwungen, die Israel-Rezension zu J zu bringen, weil die Jakob-Rezension 42, 28 Elohim verwendet. Auch hier macht der Gebrauch des Gottesnamens Schwierigkeit. Ein Grund, weshalb die Israel-Rezension auf E kommen müßte, kann aus dem Folgenden einleuchtend werden. Nach Gen. 32, 22—33; 35, 9 f. gibt Elohim Jakob einen anderen Namen. Eine Jahve gebrauchende Sage, welche dies erzählt, existiert nicht und ist an sich unmöglich, weil Israel mit El und nicht mit Jahve zusammengesetzt ist. Wenn man die Bestandteile der Josephsgeschichte zu trennen versucht, kann man an der Hand der Patriarchennamen eine Aufteilung versuchen; der Gebrauch der Gottesnamen aber bringt uns aus den Schwierigkeiten nicht heraus, sondern vermehrt dieselben erheblich.

45, 5 setzt voraus, daß die Brüder den Joseph verkauft haben. Nach 37, 25 ff. verkaufen sie ihn an Ismaeliten (J). Nach E wird er von Midianitern gefunden. 39, 1 kauft der ägyptische Mann Joseph von Ismaeliten. 39, 1 muß also mit 45, 5 zusammenhängen. 45, 5 gebraucht aber Elohim! Um die Theorie zu retten, verteilt man 45, 5 auf J und E. Der Zusammenhang des Verses ist aber tadellos, und es läßt sich nichts aufweisen, was diese Teilung rechtfertigt.

Das Gefängnis heißt 39, 20 ff. בית הסהר; eine Benennung, welche nur hier vorkommt. Der nämliche Autor wird es 40, 15; 41, 14 doch nicht בור genannt haben, wie man jetzt annimmt, indem man auch diese Verse als aus J und E zusammengesetzt erklärt.

Kap. 39 ist eine sehr unwahrscheinliche Erweiterung der Josephsgeschichte, welche auf falscher Auffassung von 40, 15; 41, 14 beruht. Der Sammler, welcher die Erweiterung aufnahm, war der Meinung, Joseph sei selbst ein Gefangener gewesen. An den betreffenden Stellen ist er ein Sklave, welcher mit der Versorgung und Be-

wachung der Gefangenen beauftragt ist und der darum fortwährend im Gefängnis verkehrt. Dieser Mißverstand war Ursache davon, daß der Sammler erklären wollte, wie Joseph ins Gefängnis kam. Dabei bedient er sich einer Erzählung, welche dem bekannten Märchen der zwei Brüder entlehnt ist und die sich dem vorhandenen Stoffe nur dürftig anpassen läßt. Der Herr in der Erzählung war ein ungenannter ägyptischer Privatmann, wie aus V. 2 und 6 hervorgeht. Er macht diesen zu dem Herrn Josephs und Obersten der Leibwache. Dabei entsteht die Schwierigkeit, daß dieser Oberst zu gleicher Zeit Vogt des Gefängnisses war, während die Erzählung einen anderen als Vogt kannte 39, 21 ff., und daß er zwei Gefangene, welche der König selbst seiner Sorge anvertraute, unter die Beaufsichtigung eines untreuen Dieners stellte.

Der Sammler, welcher diese Episode in so ungeschickter Weise in die Josephsgeschichte aufnahm, wird derselbe sein, der Gen. 38 einfügte. Er gebraucht Jahve (cf. 38, 7. 10), kennt aber auch den allgemeinen Begriff Götter (39, 9 Elohim) und hat mit irgend einer Schule in Bezug auf den Gottesnamen nichts zu tun. Er kann weder für die Jakob-Rezension, noch für die Israel-Rezension verantwortlich gemacht werden. Eine Anspielung auf Kap. 39 kommt in der übrigen Josephsgeschichte nicht vor. Nur in der nächsten Umgebung hat die Einfügung zwei Einsätze verursacht, 40, 3b. 5d.

Der Quellenhypothese zuliebe hat man Dubletten aufgedeckt, welche nicht existieren. Kap. 41 ist eine geschlossene Erzählung, der man keine jahvistischen Bestandteile entnehmen kann, ohne den Zusammenhang zu verderben und Verse auszuscheiden, mit denen man nichts anzufangen weiß, weil sie sich nicht als Teile einer abweichenden Rezension verstehen lassen. Gunkel scheidet V. 29, 30a aus, welche gar keinen neuen Gedanken enthalten, sondern die notwendige Fortsetzung von V. 28 sind. V. 34 und 35 ist der Text leicht verderbt. Darum hat Gunkel auch hier J gefunden, ohne dadurch den Text begreiflich zu machen. V. 34 ist statt פרעה zu lesen כפרעה (er walte als ein Pharao). V. 35 ist אכל störender Schreibfehler. Wenn man es streicht, verläuft der Text regelmäßig, und es kann jeder Gedanke an Zusammenstellung verschiedener Texte fern bleiben. V. 42a. 44. 45. 48 können nicht ausgeschieden werden, wie Gunkel vorschlägt. V. 50a setzt V. 45 voraus. 42a. 44 und 48 bringen die Ausführung des Entschlusses Pharaos V. 37 f. V. 38 und 39 ist keine Dublette. Pharao redet V. 38 zu seinen Hofbeamten, V. 39 zu Joseph.

Kap. 42, 1. 2a leitet die Geschichte der Brüder in Ägypten ein. Jakob sah, daß in Ägypten Korn war. Er teilt dies V. 2a seinen Söhnen mit. V. 7 erzählt, daß Joseph sich als Fremder ge-

bärdet, so daß seine Brüder (V. 8) ihn nicht erkennen. V. 13a sagt bei wiederholter Beschuldigung in anderer mehr ausführlicher Weise noch einmal, was V. 11a gesagt wurde. Wie man bei dem vortrefflichen Zusammenhang des Textes sagen kann, daß „Spuren der Benutzung zweier Quellen ganz deutlich sind“ (Holzinger Genesis S. 239), bleibt mir unverständlich.

Bei 42, 27. 28 auf eine andere Quelle zu schließen, scheint ziemlich kühn. Die Verse sind vielmehr Redaktorenarbeit. Nach 42, 35 finden die Brüder ihr Geld in den Säcken, als sie diese zu Hause ausleerten. 42, 27 aber findet einer, der seinen Esel zu füttern wünscht, sein Geld, als man auf der Reise in einem Khân übernachtete. Die Israel-Quelle setzt 43, 21 voraus, daß sämtliche Brüder schon in diesem Khân ihr Geld wiederfanden. Keinenfalls kann also 42, 27 direkt auf diese zweite Quelle zurückgehen. Wenn man richtig bemerkt, daß V. 27. 28 sich nicht mit V. 35. 36 vertragen, muß man V. 27. 28 für die Arbeit eines Redaktors erklären, der den Widerspruch zwischen 43, 21 und 42, 35 aufzuheben wünscht. Die Meinung Wellhausens (Comp. S. 59), daß 42, 27 f. ursprünglich stand, was 43, 21 referiert wird, scheint mir nicht haltbar. 42 ist mit Ausnahme von V. 27. 28 eine einheitliche Erzählung, die der Jakob-Rezension entnommen ist.

Kap. 43 und 44 gehören im ganzen zu der Israel-Rezension, Kap. 45, 1—27 ist wieder der Jakob-Rezension entnommen. Man hat den Anfang von 45 für eine Zusammensetzung von J und E gehalten und schreibt die Halbverse von 1 ff. den verschiedenen Quellen zu, oder bringt (Gunkel) V. 1 und 4b zu J. V. 2 und V. 1 hängen aber zusammen, und V. 1a und 1b lassen sich nicht trennen. V. 1 werden die Diener nicht entfernt, weil Joseph wünscht, „daß keiner der Ägypter von seiner Beziehung zu den Fremdlingen erfährt“ (Gunkel), sondern weil er sich nicht halten kann und nicht weinen will vor seinen Dienern. In beiden Rezensionen stellt Joseph seine Verwandten dem Pharao vor; er hat sich also dieser Verwandtschaft nicht geschämt. 46, 31 ff. und 47, 1 ff. ist die Verwandtschaft Josephs dem Pharao nicht etwas ganz Neues (Gunkel), sondern er erhält dort die Nachricht, daß die Verwandten mit ihren Familien angekommen sind und sich in Ägypten anzusiedeln wünschen, was eine ganz andere Sache ist. V. 10a und 10b schließen einander nicht aus, weil Wohnen in Gosen und Wohnen in der Nähe Josephs nicht zusammen gehen können, wie Gunkel meint. In Gosen wohnt Jakob wirklich in der Nähe Josephs, mit Kanaan verglichen. Wir wissen übrigens nicht einmal, wohin die Erzählung Josephs Wohnort stellt. V. 13 und 14 passen vortrefflich in den Zusammenhang und können nicht einer anderen Quelle zugeschrieben

werden, weil die Begegnung Josephs und Jakobs 46, 29 in ähnlichen Worten erzählt wird wie die Begrüßung Benjamins. Es ist nun einmal orientalische Sitte, bei Begegnungen sich zu umarmen und zu weinen. Daraus darf man nicht mit Dillmann für 45, 14 und 46, 29 (Isr.-Rez.) auf dieselbe Quelle schließen. V. 10 stellt eine Ansiedelung in Gosen in Aussicht. Das scheint zur Jakob-Rezension nicht zu passen, weil Jakob 46, 11 Wohnsitz erhält im Lande Ramses, während Israel 46, 27 in Gosen wohnt. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer, weil Ramses im Lande Gosen lag.

48, 8 – 22 ist ein Abschnitt, welcher einen geschlossenen Zusammenhang bildet. Die Quellenkritik begegnet hier einem schwierigen Problem. Wegen des Elohim von V. 9—11. 15. 20. 21 müßte sie den Abschnitt zu E bringen, und wegen des Israel V. 8. 10. 11. 13. 21 zu J. Man sucht einen Ausweg, indem man den Abschnitt für einen zusammengesetzten erklärt. Der feste Zusammenhang läßt jedoch keine Verteilung zu. Wellhausen (Comp. S. 61) hat die Einheitlichkeit nicht in Zweifel gezogen. Holzinger erkennt, daß ein so gutes Zusammenstimmen erreicht ist, daß die Scheidung schwierig ist (Genesis S. 252). Die Versuche, Dubletten aufzuweisen, sind mißlungen. Die Bemerkung Dillmanns, daß V. 15. 16 „Er segnet Joseph“ ursprünglich einer anderen Schrift angehören müssen, trifft nicht zu, weil Ephraim und Manasse, welche hier gesegnet werden, zusammen Joseph bilden. V. 16 sagt übrigens deutlich, daß mit Joseph die beiden Knaben bezeichnet werden. Die Dublette, welche Gunkel V. 10b und V. 13 findet, ist nur eine scheinbare. Nachdem Israel die Kinder geküßt hat, nimmt Joseph sie aus Israels Schoß und stellt sie vor ihn, damit er sie segne. Das ist nicht ein zweimaliges Zuführen, wie Gunkel meint, sondern es sind zwei zusammenhängende Handlungen. An der Einheitlichkeit dieses Abschnittes scheitert die Quellenscheidung, weil die jahvistischen und elohistischen Elemente, die er enthält, sich nicht ausscheiden lassen.

In derselben Weise spricht 50, 1—11. 14—26 gegen die Quellenscheidung an der Hand der Gottesnamen. Nach Ausscheidung von V. 12. 13, welche bei 49, 33 anschließen und dem jetzigen Zusammenhang fremd sind, bilden 1—11. 14—26 eine geschlossene Erzählung. V. 2 schreibt Israel, muß also zu J gebracht werden. V. 20. 24. 25 schreiben Elohim und werden darum E zugeschrieben. Man kann V. 20. 24. 25 nicht trennen von V. 15 ff. und bringt darum 50, 15—26 zu E. Der Abschnitt ist aber in E unmöglich. Die Brüder bitten Joseph, daß er ihnen verzeihe, können das aber bei E nicht mehr, tun, weil Joseph ihnen, in den E zugeschriebenen Versen 45, 5 f. schon verziehen hat.

Auch hier hat Gunkel Dubletten gefunden. V. 7. 8 und V. 9, V. 15 und V. 14 und V. 18 und V. 14 betrachtet er als solche. V. 9 berichtet, daß der Trauerzug von Militär begleitet wurde und setzt V. 7. 8 einfach fort. Aus dem ויראו וג V. 15 folgt nicht, daß die Brüder hier zum ersten Male den Tod Jakobs erfahren. Wenn dieses der Fall wäre, hätte man וישמעו oder Ähnliches geschrieben. ראה bedeutet hier, wie öfter, erwägen, bedenken (Gen. 2, 19; 20, 10; 42, 1; 1. Sam. 24, 12 u. a. m.). V. 15 widerstreitet darum nicht V. 14, wo die Brüder von der Bestattung ihres Vaters zurückkehren. Aus V. 18 folgt auch nicht, wie Gunkel meint, daß die Brüder da zum ersten Male nach dem Tode ihres Vaters mit Joseph zusammenkommen, und ebenso nicht, daß V. 14, wo sie mit Joseph zurückkehren, einer anderen Quelle angehören muß. Es steht nur da, daß sie sich vor Joseph demütigen und seine Sklaven sein wollen, weil sie seine Rache fürchten. Das schließt doch nicht aus, daß sie mit ihm als Mitglieder einer größeren Reisegesellschaft (V. 7. 8) zurückkehrten.

Die Unmöglichkeit, den Abschnitt bei dem Elohisten unterzubringen und der gute Zusammenhang zwischen V. 1—11 und V. 14—26 beweist, daß die J- und E-Theorie auch an diesem Kapitel scheitert.

Die Josephsgeschichte war einmal in zwei Rezensionen vorhanden, welche, soweit wir wissen können, beide Elohim gebrauchten. Der Gelehrte, welcher diese zwei Rezensionen benutzte, hat sich bemüht, den Stoff so vollständig wie möglich zu geben und entnahm jeder Rezension, was in ihr ausführlicher als in der anderen mitgeteilt wurde.

Nach der Israel-Rezension wurde Joseph von Midianiten gefunden und in Ägypten verkauft. Nach der Jakob-Rezension wurde er von seinen Brüdern an Ismaeliten verkauft (Gen. 45, 5). Der Zug des vielfarbigen Kleides war beiden Rezensionen gemein.

Nach I.-R. finden die Brüder das Geld in ihren Säcken auf der Rückreise, bei J.-R. finden sie es erst nach ihrer Heimkehr. Bei I.-R. zieht Israel auf eigene Faust nach Ägypten und die Bene Israel geben sich bei Pharao für Hirten aus, welche in Gosen Wohnsitz erhalten. Bei J.-R. kommt Jakob auf Einladung des Pharao und wohnt im Lande Ramses. Bei I.-R. wird Israel an einem nicht näher genannten Ort mit großer Pracht begraben (an der betreffenden Stelle sind jetzt die Verse der Jakob-Rezension eingesetzt). Bei J.-R. wird er begraben in der Höhle Machpela.

Es stellt sich heraus, daß die Namen Israel und Jakob völlig genügen, um die Quellen der Josephsgeschichte zu scheiden. Auf I.-R. kommen 37, 3—24. 28a. 29. 30—33. 36; 43; 44; 45, 28; 46, 1.

2a. 28—34; 47, 1—5 (LXX). 13—27. 29—31; 48, 1. 2b. 8—22; 50, 1—11. 14—26.

Auf J.-R. kommen 37, 2. 25—27. 28b. 34. 35; 40; 41; 42; 45, 1—27; 46, 2b—7; 47, 6—12. 28; 49, 1a. 29—33; 50, 12. 13.

Der Verlauf der Sage war in beiden Rezensionen wesentlich derselbe. Der Redaktor, welcher I.-R. und J.-R. gebrauchte, scheint auch den Segen Jakobs aufgenommen zu haben, welcher der ursprünglichen Sage fremd ist. Er benutzt 49, 2 Israel und Jakob gleichzeitig, wie auch 46, 5. 46, 8—27 die Aufzählung der Bene Israel wird der ursprünglichen Sage ebenfalls fremd sein. Spätere Erweiterung der Sage ist 39 und 48, 2a. 3—6 (s. oben S. 27 und 65).

Bisher haben wir die JE- und E-Abschnitte untersucht. In allen Fällen, wo Vermischung von J und E durch die Kritik angenommen wurde, stellte es sich heraus, daß die JE-Theorie den Texten nicht gerecht wurde und ihre Zusammenstellung nur ungenügend erklären konnte. Bei den elohistischen Abschnitten und Gen. 27 fanden wir einen polytheistischen Hintergrund, welcher darauf weist, daß die älteste Form der Sagen in Israel eine polytheistische war. Eine Untersuchung der jahvistischen Bestandteile führt uns zu demselben Resultat: sie beweist, daß polytheistische Erzählungen jahvistisch umgearbeitet wurden. Bei Gen. 18 und 19 liegt das noch klar zutage. Wie schon bemerkt wurde, wird die Zerstörung von Sodom und Gomorrha noch bei Amos durch die Elohim verursacht (s. oben S. 36). Jahve schreibt sie 4, 11 nicht sich selbst sondern den Elohim zu, als er sagt: הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה. Es fällt auf, daß Jes. 13, 19; Jer. 50, 40 mit Amos völlig übereinstimmen. Deut. 29, 22; Ezech. 16, 48 ff. dagegen kennen die Vorstellung von Gen. 18 und 19.

Der Text von Gen. 19, 24 beweist, daß die Sage jetzt in einer jahvistischen Umarbeitung vorliegt. Jahve läßt über Sodom und Gomorrha Schwefel und Feuer regnen von Jahve her. Es ist deutlich, daß Jahve hier der dunkle Himmel ist, aus welchem ein Feuerregen herabkommt. Das erste Jahve kann aber nicht ursprünglich sein. Jahve läßt regnen von Jahve her ist ein unmöglicher Sinn. Das Subjekt muß ein anderes gewesen sein und Amos 4, 11 belehrt uns, daß hier einmal muß gestanden haben: Die Elohim ließen regnen von Jahve her. Ein späterer Leser hat die Schwierigkeit gefühlt und durch die Glosse מן השמים den Text erklärt.

Damit stimmt überein, daß der Singular und Plural bei Abwechslung gebraucht werden. Kraetzschmar hat (ZATW. 1897. S. 81 ff.) versucht nachzuweisen, daß eine Singular- und Pluralerzählung zusammengearbeitet wurden. In der älteren Singular-

erzählung tritt Jahve selbst auf, in der Pluralerzählung bleibt Jahve im Himmel und schickt drei Engel, um die Städte zu vernichten. Zur Singularerzählung bringt er 18, 1a. 3. 9—15. 17—19. 20 f. 22b bis 33a; 19, 17. 19—22. 23. 26. 24. 25. 27; zur Pluralerzählung 18, 1b. 2. 4—8. 16. 22a. 33b; 19, 1—13. 18. 14—16. 28. Der Zusammenhang ist aber ein geschlossener. Kraetzschmars Versuch trennt die Erzählung in zwei Rezensionen, welche beide durch ihre Unvollständigkeit unverständlich sind. Man versuche nur die Verse in der oben angegebenen Folge aneinanderzureihen und zu lesen, und man wird einsehen, daß Kraetzschmars Versuch an dem Zusammenhang scheitert.

Der Bearbeiter der ursprünglichen polytheistischen Sage, welche nach 19, 24 Jahve als einen unter den Göttern kannte, machte die Elohim zu Jahve und zwei Engeln und änderte den Plural in den Singular, wo es ihm passend schien. Darum schreibt 18, 3 Singular und 18, 4 Plural. Als Haupt der Gesellschaft wird Jahve angeredet. 18, 9 und 10 zeigen aber, daß er die Änderung nicht genau durchgeführt hat. V. 9 reden die Männer. V. 10 redet Jahve allein. Ähnliches findet sich 19, 17—19.

LXX hat 18, 1. 14 Elohim gelesen. 18, 14 scheint diese Lesart bestimmt die bessere, weil Jahve 18, 13 redet und schwerlich von sich selbst als Jahve reden wird. Auch 18, 1 paßt Elohim besser als Jahve, weil Abram sofort drei Männer sieht. Es scheint also Manuskripte gegeben zu haben, in welchen noch mehrere Reste der alten polytheistischen Rezension erhalten waren.

Daß die Abschreiber dieser Sage Erklärungen hineingetragen haben, zeigt 18, 18. 19, welche Verse nur ein späterer Zusatz sein können. Der noch kinderlose Abram, der seinen Nachkommen Frömmigkeit vorschreibt und der Gebrauch von דרך יהוה in einer Rede, die Jahve selbst spricht, zeigen den späteren Ursprung.

Ähnliche jahvistische Überarbeitung finden wir Gen. 24. Der Knecht Abrahams steht nicht in persönlicher Beziehung zu Jahve. Jahve ist ihm der Schutzgott Abrahams, der ihn auf der Reise begleitet. Wenn er zu ihm betet, redet er ihn an als „Jahve, Gott meines Herrn Abraham“ V. 12. 27. 40. 42. 48. Jahve ist also einer der Elohim und die Sage ist ursprünglich eine polytheistische. Dem scheint zu widersprechen, daß Jahve V. 3 der Gott des Himmels und der Erde genannt wird und V. 7 der Gott des Himmels. V. 3 kann nur monotheistisch gedeutet werden. Nach dem jetzigen Wortlaut ist Jahve der Gott des Weltalls. Es fällt aber auf, daß die Weise, in welcher der Knecht von Jahve redet, dazu nicht stimmt. Bei dem Gottesbegriff von V. 3 ist das Gebet V. 12 unverständlich. Die Bezeichnung Jahves als Elohe des Himmels und

Elohe der Erde kommt nur hier vor. Das wiederholte Elohe ist auch sonderbar. Gen. 14, 20. 22 ist nicht parallel. El Eljon ist dort „der Schöpfer des Himmels und der Erde“. Wenn man diesen Abschnitt für jahvistisch erklärt, kann man nicht erklären, warum die seltsame Bezeichnung Jahves an keiner anderen Stelle vorkommt. Das Rätsel löst sich, wenn man annimmt, daß eine ältere Sage jahvistisch überarbeitet wurde. Die Elohim des Himmels und die Elohim der Erde bilden die Gesamtheit aller Götter. Abraham läßt seinen Knecht bei sämtlichen Göttern schwören. Die Wiederholung von Elohim beweist, daß an mehrere Götter gedacht ist, wie Gen. 31, 53. Die späteren Gelehrten haben hier eine Bezeichnung Jahves gefunden und יהוה in den Text hineingetragen. V. 7 bezeichnete Jahve als den Schutzgott Abrahams. Durch V. 3 wurden sie veranlaßt, nach dem ursprünglichen Jahve „Gott des Himmels und Gott der Erde“ einzufügen. Der hebr. Text hat nur die Hälfte dieses Einschubes bewahrt, LXX hat ihn noch ganz.

Gen. 24 ist eine alte einheitliche Sage. Die Unregelmäßigkeiten des Textes sind zu gering, um mit Gunkel an eine Zusammensetzung von zwei J-Quellen, oder mit Procksch an eine Vermischung von J und E zu denken. Es wird demnach von den meisten als Einheit gefaßt. V. 29. 30 ist die zweifache Mitteilung, daß Laban zu dem Knechte ging. Warum würde ein Redaktor aus anderer Quelle eine nichtssagende Mitteilung wiederholen? Die Wiederholung läßt sich nur als Fehler der Abschreiber verstehen. Die Worte V. 29b gehören zwischen V. 30a und V. 30b. Die Sage setzt voraus, daß Betuel, der Vater Rebekkas, nicht mehr am Leben ist. V. 28 geht Rebekka zu אל בית אמה. Laban ist V. 50. 53 das Haupt der Familie. V. 50 hat er im Namen der Verwandten geredet. Der Gebrauch des Plural נוכל hat die Einfügung des Namens Betuel verursacht. Ein Leser, welcher den Plural nicht verstand, hat nach ויען לבן Betuel eingesetzt und ויאמר geändert in ויאמרו. Weitere Unregelmäßigkeiten sind nicht da. Die Dubletten, welche Gunkel entdeckt hat, werden in den Text hineingedeutet[1]. Man kann darum

[1] Siehe Gunkel, Genesis S. 225. V. 50 wird durch Gunkel unrichtig erklärt. Die Verwandten sehen, daß Jahve die Heirat wünscht und sind nicht im Zweifel, wie er meint. V. 57 befragen sie das Mädchen, ob sie sogleich mitziehen will oder später. Gunkel kann dem Text nicht entnehmen, daß sie gefragt wird, ob sie überhaupt heiraten will. Nach V. 50, wo Jahve gezeigt hat, es zu wollen, ist eine derartige Frage unmöglich. — V. 22 und V. 53 enthalten keine doppelte Mitteilung über das Brautgeschenk. V. 22 ist ein Geschenk nach der freundlichen Hilfe Rebekkas. — V. 59 und 61 schließen einander nicht aus. Wenn man Rebekka ziehen läßt, schließt das ein, daß ihre Sklavinnen mitgehen. — V. 21 hat Gunkel nicht verstanden und unrichtig übersetzt. Der Knecht betrachtet das Mädchen schweigend

die Schwierigkeiten, welche V. 29. 30 und V. 50 vorliegen, durch die Quellenscheidung nicht lösen.

Gen. 25, 19 — 34 ist der Anfang der Geschichte Isaaks. In diesem Abschnitt sind zwei Wortspiele mit den Namen Esau und Jakob Mittelpunkte der Erzählung. Die Tatsache, daß zwei Wortspiele vorliegen, hat Gunkel veranlaßt, V. 21 — 28 zu J und V. 29 bis 34 zu E zu bringen. Der sachliche Grund dafür ist für uns hinfällig. Die V. 29 — 34 werden 27, 36 (E) vorausgesetzt. Wir fanden, daß Gen. 27 als einheitlich zu betrachten sei und können wegen 27, 36 die Verse 29 — 34 nicht zu einer anderen Quelle bringen als die V. 21 ff., welche wegen Jahve zu J zu rechnen sind. Der Zusammenhang, welcher zwischen dem polytheistischen Gen. 27 und V. 29 ff. besteht, macht es notwendig, diesen Abschnitt zu demselben Erzählungskreise zu bringen. Die große Beliebtheit, deren sich Wortspiele erfreut haben, macht es durchaus nicht nötig, für V. 21 ff. an eine andere Quelle zu denken.

Gen. 26, 1—34 ist stark bearbeitet worden und namentlich Gen. 12 hat den Bearbeiter sehr beeinflußt. Eine ältere Sage wird in einen größeren Zusammenhang aufgenommen. Der Bearbeiter hat sie diesem Zusammenhange nur dürftig anzupassen gewußt. Die V. 19 ff. erklären die Namen der Brunnen in der Nähe von Gerar aus den Reibereien zwischen Isaak und Abimelech. V. 18 sagt, daß Isaak den Brunnen dieselben Namen beilegte wie Abraham getan hatte. Diese zwei Vorstellungen schließen einander aus. V. 18 und darum auch V. 15 müssen dem älteren Text fremd sein. Die Verweisung auf Gen. 12, welche sich V. 1 und 2 findet, hat nicht zu der ursprünglichen Sage gehört, wie aus einer Vergleichung von V. 2 mit V. 3 hervorgeht. Nach V. 2 wird Jahve dem Isaak das Land nennen, in welchem er als Fremder verkehren soll. Nach V. 3 ist er schon in diesem Lande. V. 2 scheint Gen. 12 entnommen. Hier ist es aber schlecht angebracht, weil Isaak nach V. 2 nicht weiter reist, sondern gleich in dem Lande ist.

26, 3. 4 weisen zurück auf die jüngere Rede des Malach Jahves Gen. 22, 16. Der Sprachgebrauch von V. 5 ist deuteronomisch gefärbt und gibt Anhaltspunkte für die Zeit der Bearbeitung. Der Grundstock der Sage hat mit Gen. 12 und 21 nichts zu tun gehabt, sondern hat in selbständiger Weise berichtet vom Ursprung der Quellen in der Nähe Gerars und namentlich von einem der

---

(nicht: schaute ihr verwundert zu), um zu wissen, ob Jahve ihm ein hübsches Mädchen geschickt hätte. Das einfache Eintreffen eines Mädchens hat das Glück seiner Reise noch nicht gesichert. Er wünscht natürlich eine anmutige Braut für seines Herrn Sohn. — V. 10 ist וילך Schreibfehler und mit LXX zu streichen.

Siebenbrunnen, dessen Eröffnung Isaak zugeschrieben wurde. Dieser Grundstock scheint auch davon gewußt zu haben, daß Abraham einst in Berseba einen Brunnen grub. Es ist ein sehr urwüchsiger Zug der Sage, daß Isaak V. 24 den Gott Abrahams in seinem Traume sieht, sobald er an dem alten Wohnort Abrahams angelangt ist.

Ganz deutlich ist 26 eine Parallelerzählung zu 21. Wahrscheinlich hatte jeder von den sieben Brunnen, nach denen Berseba genannt ist, seine Sage; die Eröffnung von einem der Brunnen wurde Isaak zugeschrieben und die eines anderen dortigen Brunnens Abraham. Die Namenserklärung V. 33 muß jedenfalls zum älteren Text gehören, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß ein Redaktor nach Gen. 21, 31 eine Namenserklärung hineintragen würde. Die Weise, in der die Erzählung über die Bundesschließung ausgearbeitet ist, verrät den jüngeren Bearbeiter. Abimelech tritt V. 28. 29 auf als ein Diener Jahves. Es ist sonderbar, daß die Bundesschließung erst am Morgen nach der feierlichen Mahlzeit stattfindet und zwar unmittelbar vor Abimelechs Abreise statt mit der Mahlzeit verbunden zu sein, wie man erwarten sollte. Trotz dieser Spuren der Bearbeitung ist die Sage in der Sammlung ziemlich kritiklos aufgenommen worden. Dieselben Namen wie Gen. 21 kommen hier vor, ohne daß bei der Bundesschließung auf den älteren Bund mit Abraham hingewiesen wird. Der Grundstock kann also dem jetzigen Text ähnlich gewesen sein. Auf Bearbeitung gehen zurück V. 1b, 2, 5, 15, 18, 28, 29. Es läßt sich nicht ausmachen, ob der ältere Text ein polytheistischer war oder nicht. Der Zusammenhang mit 28, 11 ff., wo Isaak auch in Berseba wohnt, macht es aber wahrscheinlich.

Die Kapitel 12 und 13 haben ursprünglich die beiden Gottesnamen gebraucht. 13, 10 ist die Bezeichnung Ägyptens als Garten Jahves sehr verdächtig. Man hat darum כארץ מצרים für Glosse gehalten. Die spätere Zeit hat, soweit wir wissen, Ägypten niemals einen Garten Jahves genannt, und es läßt sich nicht einsehen, wie ein Gelehrter dazu kam, den Ausdruck Garten Jahves durch den Zusatz Ägypten zu erläutern. LXX liest hier Garten Elohims. Die beiden Ausdrücke כגן יהוה כארץ מצרים als voneinander unabhängig zu betrachten, geht auch nicht an. Wenn mit dem Garten Jahves der Paradiesgarten gemeint wäre, hätte man Ägypten nicht als zweite Vergleichung daneben stellen können. An allen Stellen, wo der Paradiesgarten vorkommt, wird er als Eden bezeichnet (Jes. 51, 3; Ezech. 28, 13; 31, 8. 9); nur hier nicht. Der Text wird verständlich, wenn wir mit LXX Elohim lesen und dieses pluralisch fassen. Ägypten war der alten Sage ein Garten der Götter. Da

gab es immer Korn. Die Bewohner Syriens haben schon in der Amarna-Zeit aus dem Distrikt Jarimuta das Korn geholt, und die Nomaden baten öfters um die Erlaubnis, ihre Herden in Gosen weiden zu dürfen.

13, 13 nennt die Bewohner Sodoms Sünder gegen Jahve. Die LXX hat hier Elohim. Diese Lesart stimmt zu der älteren polytheistischen Sage über die Zerstörung Sodoms durch die Elohim. Die ältere Sage kann sich die Bewohner Sodoms nicht als Diener Jahves gedacht haben. Die Lesart der LXX ist also auch hier die bessere.

12, 17 hat LXX ebenfalls Elohim gelesen. Die Wahrscheinlichkeit, daß ein Übersetzer hier geändert hat, ist kleiner als die, daß ursprüngliches Elohim hier in Jahve geändert wurde. 13, 14, wo LXX auch Elohim liest, kann die Lesart durch das unmittelbar vorhergehende Elohim von V. 13 entstanden sein. Daß Jahve tatsächlich in diese Texte eingesetzt worden ist, zeigt LXX Gen. 14, 22. Der hebr. Text liest V. 18. 19. 20 אל עליון, V. 22 aber יהוה אל עליון. LXX hat auch V. 22 nur אל עליון gelesen und hat dabei, wie V. 18—20 belehren, gewiß die bessere Lesart.

Die jahvistischen Bestandteile der sogenannten Urgeschichte weisen dieselben Erscheinungen auf. Die Sage vom Turmbau 11, 1—9 ist in dem jetzigen Zusammenhang monotheistisch gefaßt. V. 7 zeigt jedoch, daß Jahve hier ein Gott ist, der einer größeren Götterwelt angehört. Als Pluralis majestaticus läßt נרדה ונבלה sich hier ebensowenig fassen wie Gen. 1, 26. Das ursprüngliche Subjekt dieser Verben muß Elohim gewesen sein, weil der Singularis Jahve sich mit einem Verbum im Plural nicht verbinden läßt. Darauf weist auch das Wortspiel mit Babel. Babel kann man unmöglich fassen als eine Zusammenziehung von בלל יהוה. Dem Wortspiel liegt natürlich בלל אל zugrunde. 11, 1—9 liegt also in einer jahvistischen Überarbeitung vor, wie Gen. 18. 19.

Der Versuch Gunkels (Genesis S. 85), 11, 1—9 auf zwei Quellen zurückzuführen, beruht auf zu scharfer Beobachtung. Die Erzählung ist eine einheitliche. Ihr Ausgangspunkt ist die angebliche Dublette V. 5 und 7. V. 5 fährt Jahve herab, um die Stadt und den Turm zu beschauen. Er steigt nicht wieder hinauf und kann also V. 7 nicht sagen: Laßt uns nun hinabfahren. Allein, wenn Jahve herabsteigt um den Turm zu sehen, braucht er noch nicht zur Erde hinabzufahren. Die Verwirrung der Sprache aber wird unter den Menschen auf der Erde bewirkt. Es ist nicht möglich, die Teile, in welche Gunkel die Erzählung scheidet, zu einem Zusammenhange zu vereinen. Die Erzählung handelt von der Entstehung eines babylonischen Zikkurats (Terrassenturms). Diese gehören aber zu

den Städten und liegen innerhalb derselben. Es ist darum an sich sehr unwahrscheinlich, daß zwei Rezensionen ausgeschieden werden sollen, von denen eine die Stadt und die andere den Turm behandelt. Für die Frage nach der ältesten Form der Sage bringt die Hypothese Gunkels uns nicht weiter, weil seine beiden Rezensionen Jahve gebrauchen. Er hat übrigens richtig gesehen, daß die älteste Rezension der Sage erzählt haben muß, daß mehrere göttliche Wesen in Babel eingegriffen haben (S. 87).

Der jahvistische Abschnitt 9, 18—27 gebraucht Jahve und Elohim zu gleicher Zeit. Der alte Spruch, welcher sich V. 26. 27 findet, kennt Jahve als den Gott Israels, weiß aber auch, daß Jafet durch andere Götter geschützt wird und sagt daher: Gesegnet sei Jahve, der Gott Sems; Elohim wird Jafet verführen. Die JE-Theorie scheitert hier an dem „Elohim" von V. 27. Man erklärt Elohim gewöhnlich als eine feine Nuancierung. Holzinger meint, der Zweck sei, Jahve für Sem zu reservieren. Dillmann und Gunkel sagen, Elohim sei darum am Platz, weil es bei Jafet keine Jahveverehrung gab. Der Jahvist betrachtet aber Jahve als den Gott, der auch außerhalb Israels waltet, und denkt nicht daran, das Walten Jahves auf Sem zu beschränken. Bei ihm reden sogar Philister (26, 28) und Ägypter (39, 3) über Jahve. Die feine Nuancierung nimmt er an anderen Stellen nicht in acht. Darum ist sie hier recht unwahrscheinlich. Der Abschnitt zeigt, daß der alte Spruch, welcher den Noah das Schicksal Kanaans vorhersagen läßt, in polytheistischen Kreisen entstanden ist.

Der Text des Abschnittes ist durch Dittographie verderbt. Es leuchtet ein, daß V. 26b zu streichen ist. למו kann nur auf eine Mehrzahl gehen. Nach der Erwähnung Sems und Jafets sind die Worte verständlich. V. 27b sind sie richtig angebracht. Nach der Erwähnung Sems allein lassen sie sich aber nicht verstehen.

Man hat sich das Verständnis des Textes erschwert, weil man die Worte „Gesegnet sei Jahve, der Gott Sems" änderte in „Jahve segne die Zelte Sems" und dabei Noah zu einem Monotheisten machte, welcher V. 27 nicht an einen anderen Gott denkt, sondern nur einen anderen Namen für denselben Gott wählt. Der Ausdruck ברוך יהוה ist ein so gewöhnlicher bei Lobpreisungen, daß er sich nicht beanstanden läßt. Noah verflucht V. 25 Kanaan. Daraus folgt nicht, daß er V. 26. 27 Sem und Jafet segnen muß. Er äußert nur einen Spruch. Das wiederholte ויאמר zeigt, daß dieser Spruch der eigentlichen Sage nur angehängt ist und nicht zu der ursprünglichen Sage gehört. Darum erklärt es sich auch erstens, daß der Fluch Kanaan trifft, während Cham V. 22 der Übeltäter ist, und zweitens, daß V. 18 Sem, Cham und Jafet und V. 24. 25

Sem, Jafet und Kanaan die Söhne Noahs sind. Die Sage, in welcher ursprünglich von Cham die Rede war, wird benutzt, um einen Spruch über Kanaan, den Sohn Chams, zu erläutern. Der Schriftsteller, der den jetzigen Zusammenhang herstellte, nahm keinen Anstand Jahve und Elohim gleichzeitig zu gebrauchen.

Die Paradieserzählung widerspricht der J-Theorie. Bekanntlich findet man Gen. 2. 3 immer Jahve-Elohim. Nur 3, 1b. 3. 5 schreibt Elohim. Man meint, die ursprüngliche Sage habe Jahve gebraucht. Die Erweiterung des Jahve durch Elohim sei wahrscheinlich erst durch den Redaktor der Genesis geschehen (Dillmann S. 41). Budde (Urgeschichte S. 232 f.) ist der Ansicht, daß ein Redaktor aus der jahvistischen Schule zwei Rezensionen der Erzählung gekannt hat. Die eine war die ursprüngliche und bot Jahve dar. Die andere war revidiert und schrieb Elohim, weil der Name Jahve damals noch nicht bekannt war. Der jahvistische Redaktor fertigte eine neue Rezension an, in welcher er Jahve Elohim schrieb. Bei beiden Erklärungen bleibt es sonderbar, daß der Redaktor Jahve Elohim schreibt. Der Redaktor der Genesis hat dies Verfahren anderwärts nicht beobachtet, wie Budde richtig bemerkt. Es läßt sich auch kein Grund aufweisen, weshalb er es nur bis zum Schluß von K. 3 und nicht mindestens bis zum nächsten P-Stück K. 5, 1 durchgeführt hat (Budde S. 234). Der jahvistische Redaktor wußte, daß der Name damals noch nicht bekannt war, wie kann er da aber eine emendierte Rezension wieder verderben? Überdies macht es 3, 22 recht unwahrscheinlich, daß die ursprüngliche Sage nur Jahve darbot. Die Worte „der Mensch ist geworden wie unsereiner“ weisen auf eine Mehrzahl von Elohim, welche bei diesen Vorgängen beteiligt sind. Der Gebrauch von Elohim in dem Gespräche der Schlange mit dem Weibe läßt sich in einem Jahve gebrauchenden Abschnitte nicht gut erklären. Man hat dies stets und durchaus einleuchtend daraus erklärt, sagt Budde S. 232, daß der heilige Name Gottes nicht in den Mund des Tieres passe und sogar vom Menschen im Gespräche mit ihm aus Taktgefühl vermieden werde. Derselbe J[1], welcher nach Budde die älteste Erzählung schrieb, läßt aber Eva 4, 1 sagen: „ich bekam einen Mann von Jahve“, was zu diesem Taktgefühl schlecht paßt.

LXX hat 2, 9. 19. 21 Elohim gelesen. Daraus kann man folgern, daß Jahve an verschiedenen Stellen in den Text hineingesetzt wurde, wie 14, 22; 21, 34; 24, 3; 11, 9; 13, 10. Wenn LXX es 2, 9. 19. 21 gekannt hätte, wäre es auch übersetzt worden. Der spätere Sofer mag in dem Gespräche der Schlange die Einfügung Jahves absichtlich vermieden haben; die ursprüngliche Sage, welche die Schlange noch nicht als Verkörperung eines bösen

Prinzips kannte, hatte keine Veranlassung, den Gottesnamen zu meiden.

Die abweichenden Lesarten erklären sich am besten durch die Annahme, daß die Sage Jahve und Elohim gebrauchte. Dafür spricht auch, daß 3, 22 eine Mehrzahl von Göttern voraussetzt, daß 3, 8 ff. aber nur von einem Gotte die Rede ist. Die Sage hat Jahve als einen unter den Göttern erwähnt. Es läßt sich nicht entscheiden, ob diese Form die älteste der Sage war. Es mag noch eine ältere Version dahinter stecken, welche Jahve gar nicht erwähnte. Diese läßt sich nur vermuten, aber nicht nachweisen. Die jetzige Form der Sage ist der J-Theorie aber jedenfalls ungünstig, weil diese keine Erzählungen annehmen kann, welche Jahve und Elohim zu gleicher Zeit bringen.

In der Kainsage 4, 1—16 gebraucht LXX Elohim 4, 1. 4. 9. 10. 16, Jahve 4, 3. 13 und Jahve Elohim 4, 6. 15. Das erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, die ursprüngliche Sage habe Jahve und Elohim gebraucht. Die Sage erklärt das elende Schicksal der Wüstenschmiede, welche Israel als Jahvediener nahestanden. Kain, der Stammvater der Keniter, hat einst einen Mord verübt an einem Hirten. Daraus erklärt es sich, daß seine Nachkommen herumziehen. Das jahvistische Stammeszeichen ist ihnen aber ein Schutz bei ihrem rechtlosen Verhältnis zu der fremden Bevölkerung, bei welcher sie wohnen. Die Keniter sind Jahvediener und der Name Jahves muß darum in der Kainsage vorkommen. Er kann neben Elohim gebraucht worden sein. Auch in der LXX wird die Gabe für Jahve dargebracht V. 3 und die Strafe durch Jahve über Kain verhängt V. 13. Es scheint, daß die Gottheit, welche einmal deutlich als Jahve bezeichnet worden war, V. 4 einfach „die Gottheit“ genannt wurde (die Gottheit, d. h. Elohim, schaute auf Abel). Der hebr. Text hat richtig gefühlt, daß hier an allen Stellen von Jahve die Rede war und bietet darum jetzt stets Jahve. Das Manuskript der LXX scheint aber noch Jahve und Elohim geboten zu haben. Auch hier scheint es leichter zu erklären, wie Elohim in Jahve geändert wurde, als anzugeben, wie Jahve zu Elohim werden konnte; es geht nicht an, die Lesarten der LXX ohne weiteres als Fehler zu fassen. Bei der Namenserklärung Kains ist (in Hinsicht auf 4, 25, wo bei Seths Geburt Elohim gebraucht wird) die Lesart der LXX bestimmt wohl die bessere. Die Lesart *κύριος ὁ θεός* findet sich meistens in Abschnitten, welche Jahve und Elohim gebrauchen, und scheint an den betreffenden Stellen (5, 29; 6, 3. 5. 8. 12. 22; 7, 1. 5. 16b; 8, 15. 21; 9, 12; 28, 20) aus dem Gebrauch beider Gottesnamen entstanden zu sein. Sie kann also auch hier V. 6 und 15 auf einen ursprünglichen Gebrauch der beiden

Gottesnamen hinweisen. Wie dem auch sei, jedenfalls ist Gen. 4, 1—16 eine jahvistische Sage, d. h. der Gott, von dem die Rede ist, ist immer Jahve.

In den beiden letzten Versen von Gen. 4 liegt für die J-Theorie eine große Schwierigkeit. 4, 26 ist eine der jahvistischen Hauptstellen. In den Tagen des Enos begann man den Namen Jahve anzurufen. Darum sagt Eva bei der Geburt Seths nicht „Jahve hat mir Samen gegeben, sondern „Elohim hat usw.“ Wie kann dann aber derselbe Schriftsteller in der ursprünglichen Paradiesgeschichte Jahve gebraucht haben? Das widerstreitet Gen. 4, 26 und 4, 1. Man meint diesem letzten Widerspruch entgehen zu können durch die Annahme, daß 4, 1—16 von einem anderen Jahvisten herrühre. Es ist aber sonderbar, daß die Schüler der jahvistischen Schule das Prinzip ihrer Schule, welche den Jahve-Kult mit Enos anfangen läßt, so schlecht kennen, daß sie den Namen schon vor 4, 26 gebrauchen. Und die Worte: Elohim hat mir anderen Samen gegeben „für Abel“ lassen sich nicht ohne weiteres ausscheiden. Die letzten Worte von 4, 25 כי הרגו קין tragen den Charakter der Glosse (Budde, Urgeschichte S. 155) und sind stilistisch verdächtig. Es gibt aber keinen Grund, auch אחר תחת הבל für Einsatz zu erklären, weil die Worte in den Zusammenhang vortrefflich passen. Budde (Urgeschichte S. 155 f.) und Stade (ZATW. 1894. S. 263) beanstanden den Ausdruck זרע אחר. Das Adjektiv אחר paßt nicht zu dem sonstigen Gebrauch von זרע Nachkommenschaft, meint Stade. Nach Budde wäre es zu übersetzen als „andersgeartete Nachkommenschaft“ und nicht als „andere Nachkommenschaft“. Angesichts Gen. 15, 3; 19, 32. 34; 1. Sam. 1, 11; 2, 20 wird man beistimmen müssen, daß זרע auf einen einzelnen Nachkommen gehen kann, und die Deutung von אחר als „ander“ läßt sich nicht streitig machen (Gen. 17, 21; I Kön. 3, 22; Ps. 109, 13). Der Ausdruck ist stilistisch nicht zu beanstanden. Die Verweisung auf 4, 1—16, welche das Wörtchen עוד 4, 25 enthält, versucht man vergebens kraftlos zu machen. Sie macht es nicht wahrscheinlich, daß 4, 1—16 einem anderen Schriftsteller zuzuschreiben sind. Dagegen zeigen die Worte, welche die jahvistische Hauptstelle bilden, einen stark glossatorischen Charakter. Man hat das bemerkt und darum Textverbesserungen vorgeschlagen. Statt אז הוחל, damals begann man, liest man mit LXX הוא הֵחֵל oder זֶה הֵחֵל dieser war der erste, der usw. Diese Verbesserung ist aber nicht so einfach, wie sie scheint. LXX liest *ουτος ἤλπισεν* und setzt jedenfalls הוחל voraus. Der Übersetzer hat den Text offenbar nicht verstanden, denn seine Übersetzung „dieser hoffte usw.“ ist sinnlos. Er hat הוחל gefaßt als Hifil von יחל. Die Verbesserung setzt aber voraus, daß er החל, Hifil von חלל las. Nach 6, 1; 9, 20 kennt er

den Hifil von חלל und übersetzt dort richtig ἤρξατο. Es steht also fest, daß die Textverbesserung sich auf die Lesart der LXX nur teilweise berufen kann. Wenn LXX הוחל gelesen aber nicht verstanden hat, ist es wahrscheinlich, daß sie sich das οὗτος zurechtgemacht hat aus אז, um doch einen scheinbaren Sinn herauszubringen. Es läßt sich also sehr gut erklären, wie die Lesart der LXX entstanden ist. Nicht erklären kann man jedoch, wie die Lesart זה הוחל zu אז הוחל entarten konnte. Der hebr. Text ist darum der ursprüngliche.

Der Ausdruck ist stilistisch auffallend. Als ein Teil der Erzählung läßt er sich nicht verstehen. Das unpersönliche „damals begann man“ beweist, daß hier ein Gelehrter redet, welcher Bemerkungen macht zu einem vorhandenen Stoffe. Die alten Sagen weisen denn auch keinen stilistisch parallelen Ausdruck auf. Der Name אנוש, Mensch, veranlaßte den späteren Gelehrten, die Anrufung Jahves anfangen zu lassen bei demjenigen, der offenbar denselben Namen trug als der Mensch seiner Zeit und ihm darum als der erste gewöhnliche Mensch vorkam. Der Stil beweist den glossatorischen Charakter von Gen. 4, 26. Der J-Theorie entfällt damit aber der Ausgangspunkt.

Die Bemerkung 5, 29, welche das feste Schema von Gen. 5 stört, knüpft an den Namen Noah an und beweist, daß der Verfasser der Namenserklärung Gen. 3 auf Jahve bezog. Vielleicht verdankt diese Bemerkung demselben Schriftsteller ihren Ursprung, der Gen. 3 Elohim zu Jahve Elohim änderte. Als Teil einer jahvistischen Schrift läßt sich 5, 29 aber nicht erklären. Der Vers trägt ganz den Charakter einer Bemerkung zu einem vorhandenen Zusammenhang und schließt weder bei vorhergehenden noch bei folgenden J-Stücken an.

Gen. 6, 1—4 und die jahvistische Version der Sintflutgeschichte gebrauchen in dem hebr. Text Jahve. LXX liest dafür fast regelmäßig Jahve-Elohim. 6, 6. 7a; 8, 20 liest LXX Elohim statt Jahve. Der Gebrauch der Gottesnamen ist in LXX auch in der elohistischen Version ein abwechselnder. 6, 12. 22; 8, 15; 9, 12 wird statt Elohim Jahve-Elohim gelesen. Es scheint also, daß die Gottesnamen keine sicheren Führer sind bei der Zerlegung der Sintflutgeschichte in ihre Bestandteile. Die Differenzen sind hier aber so markanter Natur, daß man auch ohne diesen Führer auskommen kann. Schon 7, 1 — 5 neben 6, 14—22 und 7, 23 neben 7, 21. 22 beweisen hinreichend, daß die Sintflutgeschichte durch Eintrag von Teilen einer anderen Version ausgeweitet wurde. An sich ist es sehr wahrscheinlich, daß diese zweite Version eine jahvistische war in dem Sinne, daß Jahve ihr der Urheber der Sintflut war. Eine Version also,

welche sich zu der älteren nicht-jahvistischen verhielt, wie Gen. 18 und 19 zu der Sage, auf welche Amos 4, 11 hinweist. Oben wurde nachgewiesen, daß die elohistische Version in der vorexilischen Zeit entstanden sein muß, weil sie das Sonnenjahr voraussetzt. Bei der nachexilischen Bearbeitung, welche die zeitlichen Angaben der älteren Version in mehr zeitgemäße Angaben änderte, kann die Korrektur der alten Erzählung an der Hand einer jahvistischen Version stattgefunden haben.

Die J-Stücke sind zersprengte Teile einer größeren Erzählung, welche sich nicht zu einem Zusammenhange rekonstruieren lassen. 7, 1 schließt nicht an bei 6, 8 und 8, 20 nicht bei 7, 23. Nach Ausscheidung der J-Stücke bleibt eine ziemlich geschlossene Erzählung übrig. Die Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, daß diese letzte den Grundstock bildet, in welchen die J-Stücke zur näheren Richtigstellung der Tatsachen hineingearbeitet wurden. Wenn eine vorexilische jahvistische Schrift existiert hätte, würde man aber die jahvistische Version als den Grundstock erwarten, in welche die von der Kritik P zugeschriebene Version hineingearbeitet wurde. In der ganzen Genesis bilden die JE-Stücke den Grundstock. Die Weise, in der die Sintflutsgeschichte zusammengesetzt ist, weist vielmehr darauf hin, daß die Jahve gebrauchenden Abschnitte jünger sind als die Haupterzählung und einer jüngeren Version der Sage entnommen wurden. Ps. 29, 10 und Jes. 54, 9. 10 kennen Jahve als Urheber der Sintflut. Die exilische Zeit hat also eine jahvistische Rezension der Sage gekannt. Es fällt aber auf, daß die vorexilischen Propheten der Sage nicht erwähnen. Das kann Zufall sein; möglicherweise ist aber auch die Sage erst im 7. Jahrhundert auf Jahve übertragen worden wie das mit der Sodomsage der Fall war.

Als Resultat der Prüfung der sogenannten prophetischen Bestandteile ergibt sich, daß wir die Sagen nicht fassen können als Teile eines jahvistischen und elohistischen Geschichtswerkes. Der religiöse Standpunkt der Sagen ist ein sehr verschiedener, und es ist eine Unmöglichkeit, aus diesen Sagen den religiösen Standpunkt eines jahvistischen oder elohistischen Schriftstellers oder einer Schule von Schriftstellern zu erschließen, wie man sich neuerdings wieder bemüht hat. Die Meinung, daß man an der Hand der Gottesnamen die Komposition der Genesis verstehen kann, hat sich als eine irrige erwiesen. So oft man das versucht, ist man auf falscher Fährte.

Der Sagen, welche in der Genesis zusammengetragen wurden, kann man vier Arten unterscheiden. An sehr wenigen Stellen fanden wir Reste von Sagen von ungetrübtem polytheistischen Charakter.

Diese Sagen kennen Jahve nicht, und der persönliche Schutzgott der Patriarchen heißt dort „der Gott, welcher mein Herr ist“ אֵל שַׁדַּי. Auf dieser Stufe stehen Gen. 35, 1—7, die Israel-Vorstellung der Josephsgeschichte (43, 14), der Grundstock von Gen. 1; 20 (20, 13); 28, 1—9; 6, 9—9, 17.

Eine zweite Stufe finden wir in den Sagen, welche Jahve als einen unter den Göttern kennen, wie 4; 9, 18—27; 22; 27; 28, 11—22; 29; 30; 31; 39.

Eine dritte Stufe von Sagen überträgt polytheistische Sagen auf Jahve, den einigen Gott. Solche Sagen liegen vor 2; 3; 6, 1—8; 7, 1—5; 8, 20—22; 11, 1—9; 16; 18; 19; 24; 25, 19—34; 26.

Alle diese Sagen wurden später monotheistisch gefaßt, weil man den polytheistischen Klang von Elohim nicht mehr hörte. In später Zeit wurden Nachträge verfaßt wie Gen. 15, 1—6; 17; 35, 9—15; 48, 3—6, welche die vierte Stufe bilden.

III. Die Komposition der Genesis.

Die Untersuchung der P-Stücke und der JE-Abschnitte hat uns belehrt, daß die kritische Analyse, welche die Genesis als eine Zusammensetzung von P, J und E betrachtet, die literarischen Erscheinungen, welche die Genesis darbietet, nicht zu erklären vermag.

Bei unserem Versuch, die Entstehung der Genesis zu erklären, müssen wir von jeglicher Theorie über P, J und E Abstand nehmen und die Gesamtheit des Stoffes von neuem einer Untersuchung unterziehen.

Ein fester Ausgangspunkt wird uns in der Josephsgeschichte geboten. Wir finden dort eine Jakob-Rezension und eine Israel-Rezension. Nun ist es klar, daß die Israel-Rezension in die Jakob-Rezension aufgenommen wurde. Sie zersprengt nämlich die Zusammenhänge zwischen Versen der Jakob-Rezension. Gen. 47, 28 enthält die Angabe des Lebensalters Jakobs. Es gehört zu 49, 1. 29—33. Gewöhnlich bringt man diese Angabe zu P und nimmt an, daß sie von einem Redaktor in die ältere Sage eingesetzt wurde. Dem widerspricht aber, daß die Angabe nicht an der Stelle steht, wo sie dem Schema P's gemäß stehen müßte, nach oder in der Nähe von 49, 33. 9, 28. 29; 11, 32; 23, 1. 2; 25, 7; 35, 28. 29 beweisen, daß der Redaktor die Angabe des Lebensalters mit dem Berichte des Todes zu verbinden pflegt. Falls dieser Redaktor 47, 28 und 49, 29—33 in einen älteren Zusammenhang hineingetragen hätte, würde er auch hier beide Berichte in denselben Abschnitt gebracht haben. 47, 28 beweist also, daß die Israel-Rezension den Zusammenhang zersprengt und daß der Grundstock der Josephsgeschichte

gebildet wird von der Jakob-Rezension, in welche Einschiebungen aus einer anderen Rezension vorgenommen wurden. Dazu stimmt, daß 50, 12. 13, welche einmal auf 49, 33 gefolgt sein müssen, durch Einschub eines Israel-Abschnittes von ihrem Zusammenhang entfernt wurden.

Die Jakob-Rezension fängt an mit den Worten „Dies sind die Toledoth Jakobs“. Es scheint also eine Sagensammlung gegeben zu haben, welche den Stoff in schematischer Weise einrahmte und die verschiedenen Abschnitte anfing mit den Worten „Dies sind die Toledoth von“. Denn so viel ist klar, daß die Toledoth Jakobs andere Toledoth voraussetzen. Die Mehrzahl der Sagen, welche uns die Jakob-Rezension berichtet, beziehen sich nicht auf Jakob sondern auf Joseph. Sämtliche Personen der Familie Jakobs sind den Lesern der Toledoth Jakobs offenbar schon bekannt. Den Toledoth Jakobs müssen also andere Mitteilungen über Jakob vorausgegangen sein. Zu gleicher Zeit ist es klar, daß Toledoth nicht die engere Bezeichnung Stammbaum hat, sondern im allgemeinen Geschichte bedeutet (cf. 6, 9), und daß Toledoth mit derjenigen Person in Beziehung gebracht wird, die als Haupt der Familie gilt. Alles was in seiner Familie geschieht gehört zu seinen Toledoth. Die Hauptereignisse des Lebens Jakobs werden uns in den Toledoth Jakobs nicht erzählt. Wir finden diese in den Toledoth Isaaks. Es kann darum wohl keinem Zweifel unterliegen, daß auch diese Toledoth Isaaks zu derselben Sagensammlung gehört haben wie die Toledoth Jakobs. Die Toledoth Isaaks setzen ihrerseits frühere Mitteilungen voraus; denn sie bringen hauptsächlich Nachrichten über Esau und Jakob. Das wird bestätigt durch eine Vergleichung von 6, 9; 9, 18—29; 25, 7—11; 26, 19; 35, 23—29; 37, 1; 49, 29 bis 33; 50, 12. 13. Diese Abschnitte zeigen Verwandtschaft. Sie fangen an mit den Worten „Dies ist die Geschichte von“ und bringen am Ende der Geschichte einige Angaben über die Nachkommen des Patriarchen und über sein Alter und schließen mit dem Bericht seines Todes. Bei Abraham und seinen Nachkommen berichten sie über die Bestattung in der Höhle Machpela. Die Nachrichten über die Nachkommen zeigen, daß der Autor der Toledoth ein Sammler ist. 9, 18—29 bringt eine Bearbeitung einer älteren Geschichte.

Es liegt auf der Hand anzunehmen, daß auch Gen. 5, 1 ff. dieser selbigen Sammlung angehört hat. Wir haben oben schon bemerkt, daß die Worte „Dies ist das Buch der Toledoth Adams“ nur als Anfang einer selbständigen Schrift gedeutet werden können. Der Verfasser von Gen. 5, 1 ff. schreibt offenbar eine größere Geschichte. Die Zahlen, welche er bringt, beweisen, daß er über ein schema-

tisches geschichtliches Wissen verfügt. Gen. 11, 10 ff. zeigen ganz denselben Typus wie 5, 1 ff. und sind ohne Zweifel damit zu verbinden. 11, 10 ff. führen nicht nur zufälligerweise ein in die Geschichte Terahs, welche sich ihrerseits wiederum nicht trennen läßt von den Toledoth Isaaks und Jakobs.

Die Jakob-Rezension der Josephsgeschichte führt uns also auf ein größeres Sammelwerk, welches wir nach Gen. 5, 1 das Adamsbuch nennen können. Dieses Sammelwerk hat berichtet über die Geschichte der Patriarchen, war aber zu gleicher Zeit eine Art Weltgeschichte, indem es mit Adam anfing, geradeso, wie der Chronikschreiber es später nachahmte.

Dieses Sammelwerk bildet den Grundstock der Genesis. Es wurde erweitert und bearbeitet. Vor den Anfang wurde ein neuer Anfang gestellt, welcher über die Weltschöpfung berichtete.

An der Hand der Jakob-Rezension läßt sich feststellen, welche Teile mit Bestimmtheit zu dem Grundstock gehören. Es zeigt sich, daß der Autor des Adamsbuches kein selbständiger Schriftsteller war, der sich eine Geschichte erdichtete. Er sammelte Sagen und machte aus diesen in seiner Weise eine Geschichte, ohne den urwüchsigen Typus der Sagen zu ändern.

Mit der Jakob-Rezension hängen zusammen Gen. 33, 1—17; 35, 1—8. 16—20. Diese Abschnitte kennen die Geschichte des Streites am Jabbok nicht und wissen nichts von der Namensänderung Jakobs. Sie haben wahrscheinlich einem Sagenkreis angehört, der den Streit Jakobs bei Bet-El stattfinden ließ, wie auch Hos. 12, 4. 5 vorausgesetzt wird.

32, 24—32 hängt zusammen mit 35, 21. 22 und mit der Israel-Rezension der Josephsgeschichte. 32, 4—23 dagegen ist mit 33 (Jakob-Rezension) zu verbinden, wegen der 400 Mann, mit welchen Esau Jakob entgegenzieht.

35, 1—8 setzt voraus, daß Jakob nach Haran zog aus Furcht vor Esau. Darum müssen Gen. 27 und 28, 11—22 mit diesem Abschnitte verbunden werden. 27, 36 verweist auf 25, 19 ff. Die Bestattung Jakobs in der Höhle Machpela 49, 29—33; 50, 12. 13 setzt 23 und 25, 7 ff. voraus.

In der Abrahamsgeschichte lassen die Bestandteile der Toledoth-Sammlung (Jakob-Rezension) sich nicht mehr nachweisen. Bei der Bearbeitung dieses Buches ist der Zusammenhang durch die Aufnahme von Sagen verschiedener Herkunft so zerstört worden, daß er sich auch in Umrissen nicht mehr erkennen läßt. Die Aufschrift „Dies sind die Toledoth Abrahams“ fehlt sogar, nur der Schluß ist erhalten. So viel geht aus 23 hervor, daß das Adamsbuch Hebron als Wohnort Abrahams nannte. Seine Worte zu den

Hetitern 23, 4 setzen voraus, daß er in Hebron wohnt. Darum sind 20; 21, 22—34; 22, 1—20 diesem Buche ursprünglich fremd. Es ist möglich, daß Abraham 21, 1—21 in Hebron ist. Die Wüste Berseba ist von Hebron gerade so weit entfernt wie von Gerar. Hagar kann also auch von Hebron südwärts nach Berseba gezogen sein (21, 14). Jedenfalls muß nach 25, 9 in der Toledothsammlung die Geburt Ismaels und Isaaks berichtet worden sein. Gen. 16 und die Verheißung der Geburt Isaaks 18 liegen in überarbeiteter Form vor. Es läßt sich aber nicht entscheiden, ob die ursprüngliche Form dieser Abschnitte in der Toledothsammlung vorkam. Wahrscheinlich ist das aber nicht; denn es läßt sich nicht einsehen, warum die Überarbeitung sich auf diese Teile der Sammlung beschränkt hätte. Auch Gen. 24 ist in derselben Weise überarbeitet worden wie Gen. 18. 19. Dieser Abschnitt kann aber nicht zu der Toledoth-Sammlung gehört haben, weil er den Tod Abrahams während des Aufenthaltes des Sklaven in Haran voraussetzt (24, 1 cf. 24, 66); er muß also zu den zahlreichen Sagen gehören, welche später in diese Sammlung aufgenommen wurden. Die Vermutung liegt darum nahe, daß auch die anderen in monotheistisch-jahvistischer Weise überarbeiteten Sagen später eingeschoben wurden. Diese Einschübe haben die ursprüngliche Form der Sammlung vollständig verdorben.

Wie der griechische Text beweist, kamen in 12 und 13 die Gottesnamen promiscue vor. Es ist darum wahrscheinlich, daß ein Teil dieser Kapitel zu der Toledothsammlung gehört hat. 13, 14—17 ist eine Wiederholung des Versprechens 12, 7 und ist stilistisch verdächtig. Das Perfectum ויהוה אמר scheint den Lauf der Erzählung zu stören. V. 18 schließt vorzüglich an bei V. 12. 13. Die späteren Gelehrten waren immer bereit eine Verheißung an die Patriarchen einzuschieben.

Daß 12, 10—20 Einschub ist, läßt sich nicht beweisen. Wellhausen hat dies behauptet. Die Sage erwähne in ihrem Grundstock Lot nicht. Dem widerspricht aber, daß 13, 1 Lot mit Abram aus Ägypten zieht. Man erklärt die Worte ולוט עמו als Zusatz. Dafür besteht kein Grund. Die Erwägungen über eine allgemeine Marschroute, über welche die Erzählung berichtet und mit der der Aufenthalt in Ägypten nicht in Einklang stehe, sind auch rein hypothetischer Natur und lassen sich dem Texte nicht entnehmen. Dagegen erklärt der Reichtum Abrams 13, 2 sich am besten aus den reichen Geschenken, welche er in Ägypten empfing (12, 16); 13, 4 weist auf 12, 8 zurück. 12 und 13, 1—13. 18 werden in ihrer ursprünglichen Form der Toledothsammlung angehört haben.

Der Grundstock von 15, 7—21 (s. o. S. 36 f.) mag auch in dem Adamsbuche gestanden haben. Wahrscheinlich hat dieser Grundstock

Jahve und Elohim promiscue gebraucht, wie 12 und 13 (LXX zu 15, 7. 18). Die Erzählung zeigt ein altertümliches Gepräge und paßt gut nach 12, 18. Die jetzige Form dieses Abschnittes beweist, daß die Bearbeitung diesem Teile der Toledothsammlung nicht erspart worden ist.

Das Fehlen der Aufschrift „Das sind die Toledoth Abrams" erklärt sich so am besten. Die P-Theorie, welche annimmt, die P-Schrift, welche 10 Toledoth enthielt, sei mit JE durch einen Redaktor verbunden worden, kann das Fehlen dieser Toledoth nicht erklären, weil eben der Anfang der Abrahamsgeschichte Einsätze aus P aufzeigt. Wir können nicht glauben, daß der Redaktor bei der wichtigen Person Abrahams die Überschrift, welche er an allen anderen Stellen aufnahm, fortgelassen haben würde.

Wir haben oben gesehen (S. 3 f.), daß nicht alle Abschnitte, welche mit den Worten „Dies sind die Toledoth" anfangen, zu demselben Zusammenhang gehört haben können. Die Geschichte, welche mit 2, 4a zu verbinden ist, kann in dem Adamsbuche nicht gestanden haben, weil 5, 1 den Anfang des Buches bildet. 10, 1 zersprengt den Zusammenhang zwischen 9, 29 und 11, 10 und ist neben 11, 10 nicht als Teil derselben Schrift möglich (oben S. 28).

Die Toledoth Ismaels sind die Überarbeitung einer Liste, welche nur dürftig mit dem Anfang „Das sind die Toledoth" verbunden ist (oben S. 22) und gehören in ihrer heutigen Form nicht zu den Bestandteilen des Adamsbuches.

Bei Gen. 36 liegt die Diskrepanz mit Gen. 26, 34; 28, 9 so offen zutage, daß es wundernimmt, wenn man trotzdem diesen Abschnitt zum größten Teile zu P bringt. Gen. 36 setzt sich zusammen aus mehreren Listen, welche an einer Stelle gesammelt wurden. Der Abschnitt 36, 1—14 kann dem Adamsbuche angehört haben, weil 26, 34; 28, 9 in demselben nicht vorkamen, sondern mit Sagen zusammenhängen, welche später aufgenommen wurden und die mitteilten, daß Jakob nach Haran zog um zu heiraten.

Zu dem Grundstock der Toledothsammlung lassen sich folgende Teile bringen: die Liste der Urväter 5, 1—32; die Toledoth Noahs 6, 9—22; 7, 6—9. 17—22. 24; 8, 1—19; 9, 8—29; die Toledoth Sems 11, 10—26; die Toledoth Terahs 11, 27—32 Die Toledoth Abrahams 12; 13, 1—13. 18; 15, 7—12. 17—21; 23 und 25, 7—11. Zu den Toledoth Isaaks gehören 25, 19—34; 27; 28, 11—22; 32, 4—23; 33, 1—17; 35, 1—8. 16—20. 23—29. Die Toledoth Esaus 36, 1—14. Auf die Toledoth Jakobs kommen 37, 2. 25—27. 28b. 34. 35; 40; 41; 42; 45, 1—27; 46, 2b—7; 47, 6—12. 28; 49, 1a. 29—33; 50, 12. 13.

Diese Sammlung muß in der vorexilischen Zeit entstanden sein. Sie trug kein monotheistisches Gepräge. 5, 22—24; 6, 9 weist der persönliche Verkehr mit Haelohim auf einen polytheistischen Gedankenkreis. 6, 13 hat sogar den Pluralis noch erhalten in der jetzt verdorbenen Lesart משחיתם. 9, 16; 28, 11—22; 35, 1—7 setzen ebenfalls eine Mehrzahl der Götter voraus. Dem Sammler war offenbar viel gelegen an dem „Feld Abrahams“, der heiligen Grabstätte der Patriarchen, sonst würde er das Anrecht Israels auf dieses Feld nicht so häufig betont haben 23; 25, 7—11; 49, 29—33; 50, 12. 13. Die Verehrung der Patriarchen wurde daher seinerzeit nicht nur von dem Volke, sondern auch von den Gelehrten als etwas Wesentliches empfunden.

Der Gott Israels ist ihm einer unter den Göttern und für ihn hat es wohl festgestanden, daß Jahve auch der Schutzgott der Patriarchen war. Das lehrte ihn 28, 11—22. Nicht alle Sagen, welche er aufnahm, vertreten diesen Standpunkt. 35, 1—7 scheint davon nichts zu wissen. Er hat aber an dieser Sage keinen Anstoß genommen und sie in ihrer alten Form aufgenommen, weil er sich dieselbe ohne weiteres als national-jahvistisches Gut interpretiert hat.

Natürlich sind die Sagen älter als die Zeit ihrer Sammlung. Zum Teil gingen sie zurück in eine Zeit, in der Jahve noch nicht der nationale Gott Israels war, wie 35, 1—7 beweist. Zum Teil setzen sie die ältere Königszeit voraus, wie 27, 29 ff.

Es ist nicht wahrscheinlich, daß Gen. 22 in der Sammlung enthalten war. Gen. 23 wohnt Abraham in Hebron, Gen. 22 in Berseba. Eine Übersiedelung nach Hebron wird nicht berichtet, deshalb wird Gen. 22 der Sammlung fremd gewesen sein. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Gen. 22 einen Protest enthält gegen die Sitte der Kinderopfer, welche seit Ahaz sehr beliebt wurde. Als Terminus ad quem für die Sammlung dürfen wir darum etwa das Jahr 700 v. Chr. stellen, wenn nicht noch ein früheres Datum.

Die Sammlung wurde bald erweitert; es wurden Sagen hineingesetzt, welche an Alter nicht vor den Sagen des Adamsbuches zurückstanden. Die Erweiterung war nicht durch dogmatische Ursachen veranlaßt, sondern diente nur dazu das Geschichtsbild vollständiger zu machen. Die Israel-Rezension der Josephsgeschichte erzählt in derselben Weise, wie die Jakob-Rezension. Sie kann nur aufgenommen worden sein, weil ein Gelehrter der Meinung war, daß einige Ereignisse in ihr vollständiger erzählt würden als in der Toledothsammlung.

Mit der Israel-Rezension der Josephsgeschichte hängen 32, 24 bis 33; 35, 21. 22 zusammen. Es läßt sich nicht entscheiden, ob die Sagen, welche in die Toledoth Isaaks aufgenommen wurden,

mit dieser Israel-Rezension verbunden waren. Mit Gen. 33, 18 bis 34, 31 (Dinageschichte) war das bestimmt nicht der Fall, sonst wäre da von den Bene Israel und nicht wie jetzt von den Bene Jakob die Rede gewesen.

Die Abschnitte 26, 34. 35; 27, 46; 28, 1—9 in ursprünglicher Form, 29; 30; 31; 32, 1—3, welche zusammengehören, können zu demselben Sagenkreis wie die Israel-Rezension gehört haben. Jakob zieht nach Padan-Aram, um sich eine Braut zu suchen und kehrt nach längerem Aufenthalt zu seinem Vater zurück 28, 1; 31, 18. Sein Schwiegervater ist „Laban der Aramäer“ 28, 5; 31, 20. 24. Diese Züge beweisen die Zusammengehörigkeit der Abschnitte. Jakob nennt 28, 3 seinen Schutzgott El, mein Herr. Das kommt auch 43, 14 vor und kann auf Zusammenhang der Sagen weisen, braucht dies aber nicht zu tun. Wir müssen wohl annehmen, daß diese Abschnitte erst nachträglich in die Toledothsammlung aufgenommen wurde, weil 27, 1—45 und 27, 46; 28, 1—9 miteinander in Widerspruch stehen. Nach den Toledoth wurde Isaak von seinen Söhnen Jakob und Esau begraben. Auch die Toledoth setzen also eine Rückkehr Jakobs zu Isaak voraus. Der Aufenthalt in Haran wird da deshalb als ein kürzerer gefaßt worden sein, weil Isaak 27, 1 schon im hohen Alter steht. Merkwürdigerweise haben die Gelehrten, welche die alten Manuskripte erweiterten, nicht gefühlt, welche Diskrepanzen ihre Erweiterungen hervorriefen. Sie haben offenbar den ganzen Stoff niemals überblickt, und das Interesse hat sich jedesmal auf einen Teil des Stoffes beschränkt, so daß ihnen die logischen Unmöglichkeiten, die ihre Erweiterungen hervorriefen, verborgen blieben.

Der Gottesbegriff dieser Sagen der Isr.-Rez. ist von dem der anderen Sagen nicht verschieden. Er ist ein polytheistischer, wie Gen. 31 hinreichend beweist. Die Sagen mögen im Ostjordanischen erzählt worden sein, weil die Namensänderung Jakobs am Jabbok stattfindet und nicht, wie bei Hosea 12, 4. 5 in Bet-El. Darauf weist auch, daß die Israel-Rezension mehr über Ruben enthalten hat als die späteren Abschreiber uns zu überliefern für ratsam hielten; dies beweist die Lücke nach 35, 22.

Eine weitere Bearbeitung der Sammlung fand statt in monotheistischen Kreisen und ist also nach Deuteronomium zu stellen. Hier ergibt die Geschichte der Zerstörung Sodoms einen festen Punkt. Noch Amos hat die Zerstörung den Elohim zugeschrieben und weiß nichts davon, daß Jahve an der Vertilgung Anteil hatte. Nach Deut. 29, 22 hat Jahve die Städte zerstört. Gen. 18. 19 sind mit Deut. 29, 22 im Einklang. Wir fanden, daß Gen. 18. 19 monotheistische Überarbeitung einer polytheistischen Sage ist. Diese

Überarbeitung kann nicht stattgefunden haben, als die Geschichte schon in die Sammlung aufgenommen war. In diesem Falle hätte der Bearbeiter auch den anderen Sagen der Genesis dieselbe Bearbeitung zuteil werden lassen. Der Abschnitt muß also in überarbeiteter Form aufgenommen sein. Der Gelehrte, welcher die Erzählung einschob, hat offenbar an den älteren Sagen nur darum keinen Anstoß genommen, weil er die polytheistische Erzählung monotheistisch interpretierte. Elohim und Haelohim waren ihm, wie den späteren Auslegern, immer Bezeichnungen des einen Gottes.

Bei dieser Bearbeitung wurde Gen. 26 aufgenommen, wo der deuteronomistische Anstrich, welchen die ältere Grundlage erhielt, sich V. 5 deutlich zeigt. Damals mag auch die überarbeitete Form von 16; 11, 1—9 eingeschoben worden sein.

Es läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, wie viele Male die Sammlung erweitert wurde. Es liegt auf der Hand, daß allmählich Zusätze aufgenommen wurden. Sicher jedoch war der Verfasser von Gen. 17 der letzte, der sich um die Bearbeitung der Sammlung gründlich bemüht hat. Er hat die Orthographie der Sagen einer gründlichen Revision unterzogen, indem er an allen Stellen nach Gen. 17 Abraham und Sara schrieb statt Abram und Sarai. Dieses ungewöhnliche Interesse weist darauf hin, daß Gen. 17 seine eigene Arbeit war, denn um die Konsequenzen, welche die Namensänderung Jakobs 32, 24 ff. mitbringt, hat er sich nicht gekümmert. Wir haben also Recht, ihn für die Endrevision des Textes verantwortlich zu machen. Er hat sich bemüht, seinen Einschub mit den chronologischen Zahlen der Sammlung in Übereinstimmung zu bringen, indem er das Alter Abrahams bei Isaaks Geburt auf 100 Jahr ansetzte. Er sorgte dafür, den Bericht über Isaaks Geburt mit dem Befehl der Beschneidung in Übereinstimmung zu bringen.

Wenn wir mit Recht 15, 1—6 als eine späte Verherrlichung von Abrams Glauben deuten (oben S. 39), welche beabsichtigt 17, 17 ff. zu korrigieren, muß dieser Abschnitt nach dieser Bearbeitung in die Sammlung eingeschoben sein.

Weiter läßt sich feststellen, daß der Mann, der Gen. 1—2, 3 aufnahm, auch 9, 1—7 verfaßt hat. Seiner Anschauung nach wurde dem Menschen erst nach der Sintflut der Genuß des Fleisches erlaubt. Daß Gen. 1 nicht eine selbständige Arbeit ist, sondern monotheistische Bearbeitung einer älteren Vorlage, weist darauf, daß diese Zusätze in später Zeit angehängt wurden. Ob der Verfasser von Gen. 17 dieselbe schon vorfand, läßt sich nicht entscheiden. Er kann diese Abschnitte mit der Sammlung verbunden haben. Sprachlich wäre das nicht unwahrscheinlich, wegen פרו ורבו 1, 28; 9, 1; 17, 6. 20. Dieser Grund ist aber zu schwach, um eine Entscheidung zu sichern.

Daß die Sammlung in der nachexilischen Zeit noch mit jüngeren Bearbeitungen älterer Stoffe vermehrt wurde, zeigt Gen. 20, wo der Ausdruck גוי für Nicht-Israeliten verrät, in welcher Weise die nachexilischen Soferim die Volkstraditionen zu erzählen pflegten. •

Man muß darauf verzichten, entscheiden zu wollen, wie und wann jedes Stück in die Sammlung aufgenommen wurde. Namentlich in der Abrahamsgeschichte ist das nicht wohl möglich. Gen. 24 und die Verse 22, 20—24, welche die Erzählung einführen, können in ihrer jetzigen Form aufgenommen worden sein. Dann müssen sie freilich in der nachexilischen Zeit eingeschoben worden sein, weil Jahve der Gott des Himmels und der Erde genannt wird. Sie können auch schon früher aufgenommen sein, sodaß Jahve als Glosse aus später Zeit aufzufassen ist. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu entscheiden, scheint nicht möglich. Glücklicherweise ist die Wahl nicht sehr wichtig; denn jedenfalls ist die Sage bedeutend älter als die Form, in der sie jetzt vorliegt, und es ist von geringer Wichtigkeit zu wissen, ob die Sagen ihre jetzige Form innerhalb oder außerhalb der Sammlung erhalten haben. So läßt sich bei den Genealogien 25, 1—6. 12—18; 36, 15—43 nicht mit Bestimmtheit entscheiden, aus welcher Zeit sie stammen. Es ist aber viel wahrscheinlicher, daß sie in der vorexilischen Zeit aufgenommen wurden als in der nachexilischen, weil das politische Interesse, welches derartige Angaben doch wohl an erster Stelle hervorrief, in der nachexilischen Zeit nicht mehr existierte.

Zu den Einsätzen aus vordeuteronomischer Zeit rechne ich die Toledoth des Himmels und der Erde Gen. 2. 3. Und die Erzählung über Kain und seine Nachkommen 4, 1—26 a, weil die monotheistische Form hier sehr lose aufgeprägt ist und Elohim sich in LXX an mehreren Stellen findet. Das weist auf eine Sage, welche Jahve als einen unter den Göttern nannte. Die jetzige Form hat die LXX noch nicht gekannt.

Hierzu gehören auch die Toledoth der Bene Noah. Bekanntlich ist Gen. 10 kein einheitliches Stück. Der Grundstock des Abschnittes wird gebildet durch eine Aufzählung der Bene Jafet, der Bene Cham und der Bene Sem. Die Erweiterungen des Grundstockes zeigen eine andere literarische Form, indem sie die Namen der Nachkommen einführen durch die Worte וב״ ילד und geographische Notizen bringen. Grundstock und Erweiterungen müssen in der vorexilischen Zeit entstanden sein, weil der Perser keine Erwähnung geschieht.

In der Abrahamgeschichte bilden die Sagen, welche in Berseba spielen, vorexilischen Einschub. Im Süden hat man den heiligen Baum bei Berseba und die Eröffnung eines der sieben

Brunnen Abraham zugeschrieben. Die Eröffnung eines anderen Brunnens schrieb man Isaak zu, und die Sage berichtet über beide Patriarchen in ähnlicher Weise. Die Sage von Abraham ist jetzt jahvistisch angestrichen, wird diesen Anstrich aber erst in später Zeit erhalten haben.

Gen. 22 ist eine Bestreitung des Kinderopfers und muß darum aus dem 7. Jahrhundert stammen.

26, 34. 35; 27, 46; 28, 1—9; 29—32, 3 zeigen an verschiedenen Stellen die Züge ihres Alters. Der Schutzgott Isaaks „El mein Herr“ 28, 3, die Errichtung der Maṣṣeba und der Schwur bei verschiedenen Göttern 31, 42 ff., die Erklärung des Namens Mahanaim aus der Erscheinung der Elohim an dieser Stelle 32, 1—3 sind Züge, welche hinreichend beweisen, daß die Sagen in der vordeuteronomischen Zeit aufgenommen wurden.

Gen. 33, 18—34, 31 ist wegen der Errichtung des Altars 33, 20 ebenfalls zu den vordeuteronomischen Einschüben zu bringen.

Die Israel-Rezension der Josephsgeschichte enthält alte Sagen, welche schon früh mit der Toledoth-Sammlung verbunden wurden. 43, 14 heißt der Gott Jakobs „El mein Herr“, 48, 16 ist das Numen Jakobs Ursache seines Wohlbefindens, 46, 1 wohnt das Numen Isaaks in Berseba, 44, 15 ist die Weissagung mittelst eines Zauberbechers eine selbstverständliche Sache. Von Jahve ist nicht einmal die Rede. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß diese Sagen zu dem ältesten Bestandteile der israelitischen Traditionen gehören.

Jünger, aber jedenfalls noch vor-deuteronomisch sind Gen. 38 und 39. Jahve ist hier der nationale Gott Israels. 39, 9 läßt sich aber nicht monotheistisch deuten und weist auf eine polytheistische Götterwelt.

Zu den vorexilischen Einschüben in die Abramsgeschichte mag auch Gen. 14 gerechnet werden. Wenn der Abschnitt ein Midrasch aus nachexilischer Zeit wäre, dürfte man erwarten, daß die Sprache aramäische Farbe zeigte. Es mag eine Geschichte sein, welche die Priester zu Jerusalem zu erzählen wußten. Die Könige und Städte sind sehr unbedeutend und klein. Die nachexilische Zeit, welche die Großkönige und ihre zahlreichen Heere kannte, würde kaum eine derartige Erzählung erfinden. Sie hätte den Gott Salems, welcher den Abram den Sieg erringen läßt, wohl Jahve genannt und nicht El Eljon. LXX zeigt, daß Jahve 14, 22 erst später in den Text aufgenommen wurde. Eljon kann tatsächlich der Name des Stadtgottes von Jerusalem gewesen sein, mit dem Jahve zusammengeworfen wurde. Ps. 18, 14, 2. Sam. 22, 14 kennen Eljon als Synonym von Jahve. Die Kreise, welche diese Sage bewahrt haben, liebten es offenbar, den Namen Eljon zu gebrauchen und

waren darum wahrscheinlich mit dem Heiligtum verbunden. Den nachexilischen Soferim ist Jahve vielmehr der „Gott des Himmels“ (Esra 5, 12; 6, 9. 10; 7, 12. 21. 23; Nehem. 1, 4 f.; 2, 4. 20; Dan. 2, 18 f. 28. 37; Jona 1, 9) und dieser Name wäre wohl von einem nachexilischen Schriftsteller gebraucht worden, falls er Jahve in seiner Erzählung zu vermeiden wünschte.

Als Zusätze, welche durch den Monotheismus des Deuteronomiums beeinflußt sind, nennen wir 11, 1—9; 16; 18; 19, 1—29; 26; die jahvistische Rezension der Sintflutgeschichte. Jüngere Zusätze aus der nachexilischen Zeit sind Gen. 1; 9, 1—8; 17; 20; 35, 9 bis 15; 48, 3—6; 15, 1—6. Diese Abschnitte hängen untereinander nicht zusammen. 20 ist jüngere Überarbeitung einer älteren Sage. 9, 1—8 setzt Gen. 1 voraus, wie 48, 3—6; 35, 9—15 voraussetzt. Alter Stoff liegt nur Gen. 1 und 20 vor. Gen. 17 bemüht sich, die Beschneidung als Bundeszeichen zu erklären, 35, 9—15 verdankt seinen Ursprung einem Gelehrten, der Hos. 12, 4. 5 kannte und eine Lücke in der Tradition auszufüllen wünschte. 48, 3—6 mag von demselben Gelehrten herrühren, der die Adoption Manasses und Ephraims vermißte und nachholte.

Man wird gegen diese Vorstellung der Entstehung des Buches Genesis vielleicht einwenden, daß wohl schwerlich eine Sammlung, welche ein chronologisches System zu enthalten scheint, in die ältere Königszeit zurückgehen kann. Wir haben uns an die Meinung gewöhnt, alles Systematische müsse notwendigerweise jung sein. Man könnte das behaupten, solange man annehmen müßte, daß Israel erst in der exilischen Zeit in die damaligen Kulturkreise hineinkam. Wir würden uns aber sehr irren, wenn wir uns die vorexilische Zeit dächten als eine Periode ohne höhere Kultur. Die Gesetzgebung, welche im Bundesbuch erhalten ist, belehrt uns eines Besseren. Die Kanzler am Hofe und die oft erwähnten Soferim beweisen zur Genüge, daß es einen Gelehrtenstand gab. Diesem Stande verdanken wir natürlich die Überlieferung der alten Traditionen. Es ist nicht einzusehen, warum diese vorexilischen Soferim nicht ebensogut über historisches Wissen verfügt haben sollten als die nachexilischen Soferim.

Seitdem wir wissen, daß die babylonische Kultur schon in alten Zeiten in Vorder-Asien vorherrschend war, brauchen wir uns nicht zu wundern, daß israelitische Sagen Verwandtschaft zeigen mit babylonischen Vorstellungen. Das spezifisch israelitische Gepräge, welches die Sagen ohne Ausnahme tragen, weist darauf hin, daß gemeinschaftliche Grundzüge vollständig unabhängig ausgearbeitet wurden. Die Periode der 10 Urväter in Gen. 5 z. B., welche an die 10 babylonischen Urkönige erinnert, beläuft sich in Gen. 5 auf 2006 Jahre,

während Berosus dafür 432000 Jahre in Anspruch nimmt. Das sieht nicht aus wie eine Nachahmung, welche in einem babylonischen Milieu entstanden ist. Es wird allgemein angenommen, die vorexilische Zeit habe die Sintflutgeschichte gekannt. Warum muß alsdann Gen. 5 erst aus nachexilischer Zeit stammen?

Die Schriftstellerei der vorexilischen Zeit geht nach 2. Sam. 8, 17 in die Zeit Davids zurück. Es liegt auf der Hand, daß der Stand der Schreiber, welche die Amarnatafeln schrieben, nicht ausstarb oder vollständig ausgerottet wurde. Die kanaanitische Kultur hat auch ihre Literatur gehabt. Sonst würde man den Namen Kirjath-Sefer, welcher schon in dem Papyrus Anastasi I. erwähnt wird, nicht finden Jos. 15, 15. 16; Richter 1, 11. 12. Die Stadt scheint berühmt gewesen zu sein wegen der trefflichen Tierhäute (Sefer) welche zum schreiben benutzt wurden. Die alt-hebräischen Bücher, welche Jos. 10, 13, 2. Sam. 1, 18 und Num. 21, 14 zitiert werden, beweisen, daß es eine ältere hebräische Literatur gegeben hat, welche uns nicht mehr erhalten ist. Es spricht also nichts dagegen, in der vorexilischen Zeit eine Sammlung von Traditionen entstehen zu lassen, welche eine vorgeschrittene Stufe der Schriftstellerei vertritt und sich bemüht, die alten Sagen systematisch zu ordnen.

Es spricht auch nichts dagegen, daß diese Literatur viel polytheistische Sagen enthielt. Die Sagen entstammen dem Volke, und das Volk hat den Monotheismus des Deuteronomiums sich immer nur in stark gemischter Form aneignen wollen. Dem Juden der nachexilischen Zeit mag das Bekenntnis, daß es nur einen Gott gibt, lieb gewesen sein, er glaubte aber zu gleicher Zeit an eine Unmasse von Geistern, welche ihm Scheu und Ehrfurcht einflößten, und auf welche sich die Mehrheit seiner religiösen Handlungen immer wieder bezog. Wie sollte da die vorexilische Tradition die Spuren dieser Weltanschauung nicht mehr enthalten?

Für die Kenntnis der israelitischen Religion ist es von großer Wichtigkeit sich klar zu machen, daß die Sagen, welche in der Genesis allmählich zusammengetragen wurden, nur einen leichten monotheistischen Anstrich erhalten haben. Leider hat die Literarkritik dies durch ihre Quellenscheidung mehr verdeckt als hervorgehoben. Die Theorie, die Gottesnamen durch das Labyrinth der Traditionen als Führer zu gebrauchen, ist ein Irrtum, der beiseite geschafft werden muß.

Die Untersuchung, welche hier angestellt wurde, hat sich absichtlich nur mit dem Buche Genesis beschäftigt, weil die Stelle, welche dieses Buch in der Thora einnimmt, eine so selbständige ist, daß die betreffenden Fragen sich an diesem Buche erörtern lassen,

ohne zu gleicher Zeit die Bücher Exodus, Leviticus und Numeri zu behandeln.

Das Resultat der Untersuchung macht es notwendig, auch die folgenden Bücher der Thora zu behandeln. Eine Prüfung dieser Bücher führt zu ähnlichen Schlußfolgerungen, wie vorliegende Untersuchung. Die Fundamente der kritischen Analyse liegen aber in der Genesis. Darum schicke ich diese Abhandlung der folgenden als eine selbständige Arbeit voraus.

Alttestamentliche Studien

von

B. D. Eerdmans
ordentlicher Professor der Theologie in Leiden

II

Die Vorgeschichte Israels

Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) Gießen 1908

WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Inhalt.

Einleitung.

Seit die kritische Analyse des Hexateuchs gezeigt hatte, daß die Berichte über die älteste Geschichte Israels jüngeren Ursprungs sind, und daß das Geschichtsbild, welches sich die israelitischen und jüdischen Gelehrten zurechtgemacht hatten, kein naturgetreues war, ist man in Bezug auf unsere Kenntnis über die Vorgeschichte Israels sehr skeptisch geworden.

Noch A. Kuenen (De godsdienst van Israël 1869 I 116 fg.) hat den Sagen in der Genesis einen historischen Wert beigelegt und meinte, daß wir in der Lage seien, die Vorgeschichte Israels in allgemeinen Zügen zu malen. Er fasste die Personen als Stämme und meinte, daß die Genesis uns belehrte über eine semitische Völkerwanderung. Die Sagen zeigten uns, wie die späteren Israeliten sich ihre Verwandtschaft mit benachbarten Stämmen vorstellten. Die Ereignisse, auf welche sie anspielen, seien zum Teil Ereignisse aus der Zeit des Volkes Israel; sie enthielten aber auch Erinnerungen an frühere Vorgänge: Jakob, der aus Haran zurückkehrt, ist ihm z. B. das Bild einer zweiten Stämmewanderung aus Mesopotamien nach Palästina. Joseph kann ein Vorschub der israelitischen Stämme sein, welche sich nachher in Gosen ansiedelten.

Bald kam man dazu, auch dieses aufzugeben. Man meinte, daß alle Sagen erst in der Königszeit entstanden seien. „Die Erzählungen über die Erzväter in der Genesis gehen von ethnologischen Verhältnissen und von Kultuseinrichtungen der Königszeit aus und leiten deren Ursprünge aus einer idealen Vorzeit her, auf die sie in Wahrheit nur abgespiegelt werden" (J. Wellhausen, Isr. und jüd. Geschichte [4] S. 11). Das führt zu der Konsequenz, daß die Sagen gar keinen historischen Wert haben und nicht als Geschichte zu fassen sind (Leidener Übersetzung des A. T. ed. H. Oort. 1899. S. 47).

Diese Voraussetzung liegt auch den jüngsten Untersuchungen Ed. Meyers zu Grunde. „Die politischen Beziehungen der davidischen Zeit, so ephemer sie im Grunde gewesen sind, sind für die Genealogie maßgebend geblieben und beherrschen die traditionelle, aber historisch ganz unhaltbare Auffassung von dem Ursprung und

der Geschichte des Volkes Israel“ (Die Israeliten 1906. S. 446). „Von der jahrhundertelangen Herrschaft der Ägypter über Palästina hat die alttestamentliche Überlieferung nicht die mindeste Erinnerung mehr bewahrt. ... Das ist ein drastischer Beleg dafür, wie relativ jung auch die ältesten Schichten der uns erhaltenen Sagenüberlieferung sind“ (ib. S. 447).

Wenn man trotzdem versucht, etwas in Bezug auf die Vorgeschichte Israels festzustellen, ist man darin einig, daß der Periode des seßhaften Volkes eine nomadische Periode vorangegangen sei. Die Nachkommen der aramäischen Nomaden der Vorzeit würden in Kanaan allmählich ein Bauernvolk. Noch Jahrhunderte später wirke der Einfluß der Nomadenzeit nach. Man könne geradezu reden von einem Nomadenideal in der israelitischen Religion, sagt K. Budde (Preußische Jahrbücher 1896. S. 57 ff.), und wenn man die Entwickelung der israelitischen Religion verstehen wolle, müsse man sich immer daran erinnern, daß die Israeliten anderer Herkunft seien als die Kanaaniter. Bei der Einwanderung in Kanaan werde die „Wüstenreligion“ umgebildet (B. Stade, Bibl. Theol. d. A. T. I S. 48), und die Vertiefung, welche die Religion durch die Propheten erfahre, erkläre sich aus dem Wiederaufleben der ethischen Momente der alten Religion, welche durch die Mischung mit dem Kultus in der Bauernreligion zurückgedrängt worden seien (K. Marti, Die Religion des A. T. 1906. S. 47. B. Stade, Bibl. Theol. I S. 46. R. Smend, Lehrb. d. A. R. S. 152. Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. [4] S. 105).

Man nimmt gewöhnlich an, daß wenigstens ein Teil der Stämme in Ägypten war. Nach dem Auszuge fielen diese Stämme in das Nomadenleben zurück, bis sie sich anstrengten, einen Teil Kanaans zu erobern. „Wie lange sie sich in Gosen aufgehalten haben, läßt sich nicht sagen“ (Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. [4] S. 12). Den Auszug setzte man gewöhnlich unter Merenptah an, etwa um 1250 v. Chr. (Wellhausen ibid.). Durch die Auffindung der Merenptahstele wird diese Datierung aber sehr unwahrscheinlich. Merenptah bekämpft die Israeliten. Das ist nicht wohl möglich, wenn die Israeliten unter seiner Regierung auszogen. Man hat sich bemüht, das Zeugnis der Merenptahstele in Einklang zu bringen mit der Vorstellung, welche man sich über die Nomadenperiode Israels gebildet hatte.

Die Lösung der Fragen, welche Israels Vorgeschichte uns vorlegt, wird dadurch erschwert, daß man nicht weiß, wie die in den Amarna-Briefen erwähnten Chabiri-Leute zu deuten sind. Sind die Chabiri Hebräer? Wenn es Hebräer sind, können es da die Israeliten sein? Die Meinungen sind verschieden. Ed. Meyer meint

(l. c. S. 225), „daß Zimmern diese mit vollem Recht mit den Hebräern identifiziert hat“. B. Stade (Die Entstehung des Volkes Israel. 1899. S. 17) sagt aber: „Die Chabiruleute sind weder die Israelbeduinen noch etwaige Vorläufer derselben.“

Der Quellen, welche uns zur Verfügung stehen, sind nur wenige. Die Meinungen über diese Quellen aber sind zahlreich. Es ist darum keine leichte Aufgabe, zu versuchen, festen Boden zu gewinnen in der Untersuchung der ältesten Geschichte der Israeliten. Die Fragen, welche mit der Vorgeschichte Israels verknüpft sind, sind für die Hexateuchkritik von grundlegender Bedeutung. Wenn es feststeht, daß die Israeliten erst in der Richterzeit allmählich zum Bauernvolk geworden sind, ist man genötigt, die Gesetze, welche sich auch nur in irgend einer Weise auf eine seßhafte Lebensweise beziehen, in der Königszeit anzusetzen. Wenn die Stämme aber schon im 15. Jahrhundert in Kanaan angesiedelt waren, und die Chabiri mit den Hebräern zu identifizieren sind, eröffnen sich andere Möglichkeiten. Alsdann müssen diese Gesetze nicht notwendigerweise jung sein, weil sie Ackerbau voraussetzen. Wenn es fraglich ist, ob der Auszug aus Ägypten jemals stattgefunden hat, ist man von vornherein genötigt, den Dekalog der Mosaischen Zeit abzusprechen. Sollte es sich aber herausstellen, daß es historisch wahrscheinlich ist, daß der Auszug ungefähr in der Weise stattfand, wie es uns das Buch Exodus erzählt, dann wird man die Möglichkeit einer alten Bundes-Urkunde in Erwägung ziehen müssen. Deshalb muß eine Besprechung der Vorgeschichte Israels der Beurteilung der Bücher Exodus, Leviticus und Numeri vorangehen.

Wir werden zuerst die alttestamentlichen Quellen untersuchen und die Meinungen behandeln, welche in den letzten Jahren in Bezug auf diese Quellen verteidigt werden. Dabei wird schließlich die Frage zu erörtern sein, welche Vorstellung die alttestamentlichen Erzählungen uns über die Vorfahren der Israeliten geben, ob diese uns als Beduinen gemalt werden oder nicht. Alsdann werden wir schreiten zur Behandlung der ägyptischen Quellen und der Chabiri-Frage und versuchen, die Zeit des Auszugs festzustellen. Schließlich werden wir untersuchen, was wir als gesicherte Resultate in Betreff der Vorgeschichte Israels annehmen können.

I. Die Deutung der Patriarchensagen.

Das alte Testament malt uns die Vorgeschichte Israels in den Patriarchensagen. Unsere Untersuchung über die Komposition der Genesis hat gezeigt, daß die Mehrzahl dieser Sagen auf alte Volksüberlieferungen zurückgehen. Wenn sie auch in jüngerer und überarbeiteter Form vorliegen, geht doch die eigentliche Sage in die Zeiten des Polytheismus zurück.

Daraus läßt sich aber nicht schließen, daß diese Sagen einen hohen historischen Wert haben. Diese Frage ist als eine selbständige zu erörtern.

Der historische Wert der Patriarchensagen wird von den heutigen Gelehrten in Abrede gestellt. Die Gründe dafür entnimmt man dem allgemeinen Charakter dieser Sagen, welche man entweder als politische oder als mythologische Phantasien betrachtet.

Wir haben schon bemerkt, daß Wellhausen, Stade und viele andere der Meinung zugetan sind, daß die Sagen lediglich der Niederschlag sind der Anschauungen der älteren Königszeit. Für die ältere Zeit haben sie also gar keine Bedeutung. Man kann streiten über die Frage, ob den Sagen nur die Verhältnisse der älteren Königszeit zu Grunde liegen, oder ob diese Verhältnisse geimpft sind auf „echte Mythen und ursprüngliche Göttersagen" (Ed. Meyer, Die Isr. S. 251), für die Geschichte ist das ziemlich wertlos, weil sich diesen echten Mythen und ursprünglichen Göttersagen keinenfalls historischer Wert abgewinnen läßt.

Andere sind so weit gegangen, auch die Verhältnisse der Königszeit, es sei als generierender Faktor, es sei als Impfstoff, in Abrede zu stellen. Sie erklären die Gesamtheit des Sagenbildes aus mythologischen Leitmotiven. „Die Legende entnimmt ihren Stoff im wesentlichen der Mythologie. Die Taten und Züge, welche vom Gotte erzählt werden . . . werden auf den Heros, den Halbgott übertragen und erhalten dabei ein menschliches Gepräge" (H. Winckler, Geschichte Israels II S. 1). Für die ältere Geschichte kommt dabei gar nichts heraus. Die Abrahamlegenden, welche Abraham mit Hebron verbinden, verdanken nach Winckler dem Jahvisten ihren Ursprung, der Hebron mit den nötigen Legenden ausstatten wollte, um dem davidischen Heiligtum Jahves die historischen Rechte zu verleihen, welche es befähigten, diese Rechte dem Hause Davids zu übertragen (Winckler ib. S. 47).

Hugo Winckler entnimmt die mythologischen Leitmotive der babylonischen Mythologie, auf welche das Weltbild des Altertums

überhaupt zurückgeht. D. Völter dagegen meint (Ägypten und die Bibel. Leiden 1903), daß die semitischen Stämme, die im östlichen Ägypten und auf der Sinaihalbinsel wohnten und später in dem so lange Zeit ägyptischem Einfluß ausgesetzten Palästina sich ansiedelten, überall hier nicht bloß in Berührung mit ägyptischer Kultur, sondern auch mit der ägyptischen Götterlehre und dem ägyptischen Götterdienste gekommen sind und davon offenbar die stärksten Einwirkungen erfahren haben. Die erhabenen Gedanken der ägyptischen Religion hätten in Israel den ursprünglich wohl recht primitiven Jahveglauben vertieft durch die in der Gestalt des Mose erfolgte Adoption des ägyptischen Thot, als des göttlichen Offenbarers und Gesetzgebers. Alles was sonst von ägyptischen Götterfiguren und Göttermythen in Israel Eingang erlangt habe, sei in die Sphäre des Menschlich-Historischen herabgedrückt worden und habe vornehmlich in allerlei Väter- und Stammessagen seinen Niederschlag gefunden.

P. Jensen betrachtet die Sagen als Reflexe des babylonischen Gilgamesch-Epos und spricht nicht nur den Vätersagen, sondern auch den historischen Mitteilungen anderer Geschichtsbücher historischen Wert ab (Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Straßburg 1906). Alles ist ihm „Mythus und Sage, aber keine Geschichte, wenigstens keine als solche erkennbare, und allerhöchstens Geschichte in homöopathischen Dosen“. Für unser historisches Wissen enthalten die Sagen also nichts!

Bei der Erörterung der Frage nach dem historischen Gehalt der alttestamentlichen Quellen müssen wir uns zuerst mit diesen verschiedenen Deutungen der Sage auseinandersetzen. Dabei stelle ich folgende Thesen auf und werde versuchen, die Richtigkeit dieser Behauptungen zu beweisen.

A. Die Patriarchen sind ursprünglich keine Götter.

B. Die Patriarchensagen sind keine mythologischen Erzählungen.

C. Die Patriarchensagen sind keine Abspiegelungen der ethnologischen Verhältnisse und Kultuseinrichtungen der Königszeit.

A. Die Patriarchen sind ursprünglich keine Götter.

Diese Meinung ist neuerdings von Ed. Meyer wieder mit Vorliebe verteidigt worden. B. Luther war dafür schon früher eingetreten (ZATW. 1901. S. 73 ff.).

Meyer betont (S. 249 ff.), daß die Namen der Patriarchen keine Stammnamen sein können; denn die unabweisbare Konsequenz der Deutung als Stammnamen ist, daß man die Geschichten, die von

den Patriarchen erzählt werden, in Stammesgeschichten umsetzen muß. Aber alle Versuche das zu tun, beweisen, daß das unmöglich ist.

Bei Isaak liegt der Charakter des Gottes noch klar zu Tage. Jakob verehrt den פחד יצחק. Dieser „Schrecken Isaaks", welcher nur Gen. 31, 42. 53 vorkommt, muß verstanden werden als „der Schrecken, der von Isaak ausgeht". Isaak ist also der eigentliche Gottesname. Es ist der Eigenname des alten Gottes von Beerseba, wo Jakob 46, 1 dem Gott Isaaks opfert. Der Name „er lacht" soll vielleicht zum Ausdruck bringen, daß dieser El, der den Feinden einen panischen Schrecken sendet, seinem Stamme gnädig ist und zulächelt, möglich ist es aber auch, daß das Lachen euphemistisch für den grimmen Blick steht.

Der Bericht über die Pflanzung einer Tamariske zu Beerseba durch Abraham, der dort den Namen Jahves als „Gottes der Urzeit" anruft (Gen. 21, 33), bedeutet, daß der Jahvist den lokalen Namen „Schrecken Isaaks" durch einen völlig indifferenten ersetzt. Ob in Rebekka irgend eine mythische oder kultische Gestalt steckt, läßt sich nicht entscheiden. Wir können auch nicht mehr ermitteln, welchen Stammes die ältesten Verehrer des Isaak von Beerseba gewesen sind.

Abraham ist verknüpft mit dem Baume Mamre. Wir wissen, daß sechs Stadien von Hebron eine berühmte Eiche oder Terebinthe stand. Sara gehört zu der Höhle Machpela. „Wenn Abrâm unter dem Baume sitzt, und Saraj in der Höhle oder Cisterne haust, so werden das ursprünglich die Eigennamen oder Beinamen der beiden benachbarten Gottheiten gewesen sein, die von den Kalibbiten verehrt wurden. Beim Eindringen des Jahvismus wurde dann aus Mamre, dem Gottesbaum Abrams, ein Gottesbaum Mamre, in dem Abram Jahve verehrt hatte."

Die Gottheit Saraj soll auch in Bosra vorkommen, und der nabatäische Gott Dusares wird kein anderer sein als der Dhu'lsaraj d. h. der von Sara. Dhu = Baal = Herr veranlaßte die Deutung „Gatte der Saraj".

Die alten kanaanäischen Bewohner des Ostjordanlandes verehrten einen Gott Jaʿqob, nach dem ein Ort Jaʿqob-El benannt war, und den die Hyksos mit nach Ägypten gebracht haben, denn einer der Hyksoskönige heißt Jʿqbhr „Jʿaqob ist zufrieden". Im Ostjordanlande werden von Jakob Taten erzählt, die durchaus den Charakter eines Heros oder vielmehr eines ursprünglichen Gottes verraten. Hinter dem Ringen mit Jahve steht ein Mythus von einem wirklichen Götterkampf. Wenn die Geschichte vom Vertrag mit Laban ursprünglich die Auftürmung des Gebirges Gilead als

Grenzscheide zwischen zwei Völkern erzählt hat, muß Jakob auch hier ein Gigant von göttlicher Kraft gewesen sein. Im Ostjordanland ist das Grab Jakobs (Gen. 50, 1—14). Die Geschichten von Jakob und Esau sind nicht zu trennen von den Sagen über das phönikische Brüderpaar Samemrum und Usôos.

Nach diesen Göttern wurden Stämme genannt, weil der Stammgott mit seinen Leuten eng verknüpft ist. Wie Assur ein Name ist, der Volk, Gott, Land und Stadt gleichmäßig bezeichnet, ist auch Gad der Name eines Gottes und eines Stammes und kann man Stämmen oder städtischen Niederlassungen Namen geben wie Jišmael, Jaʿqob-el usw.

Eine sehr weit verbreitete Erscheinung ist endlich die Verwendung der Stammnamen als Personennamen.

Gegenüber dieser Deutung von dem Wesen der Patriarchen bemerken wir, daß die Hinweisung auf die Gräber der Patriarchen aus der Reihe der Argumente zu streichen ist.

Bis heute ist in dem semitischen und moslimischen Orient die Verehrung von Heiligen ein sehr bedeutender Bestandteil der religiösen Praxis. Ein kurzer Besuch in einer heutigen orientalischen Gegend belehrt uns schon, daß manche Moschee nur darum wichtig ist, weil in ihrem Innern das Grab eines Heiligen ist. Man würde sich aber sehr irren, wenn man aus der Verehrung des Heiligen schließen wollte, daß er eine verschollene Gottheit ist.

Wenige Heilige werden mehr verehrt als Hosein, dessen Grab in Kerbela ist. Darum wird man aber nicht in Zweifel ziehen, daß Hosein eine historische Person ist. Das jährliche Trauerfest, welches zu Ehren Hoseins stattfindet, enthält viele Züge, welche den Adonisfeiern entnommen worden sind. In der Geschichte Hoseins kommt aber nichts vor, das uns veranlaßt, bei Hosein selbst an einen verschollenen Gott zu denken (cf. ZA. 1894 S. 280 ff.).

Die zahlreichen Gräber der Marabuts in Nordafrika sind so wenig Stellen, wo alte lokale Götter verehrt werden, daß man den lebendigen Marabuts, denen nach ihrem Tode je nach den Umständen größere oder kleinere Verehrung gezollt werden wird, noch in den Straßen begegnen kann (cf. E. Doutté, Les Marabouts. Schwally im Arch. f. Religw. 1905 S. 85 ff.).

Wenn Josephus (Bell. Jud. IV, 9, 7) und Eusebius (Onom. s. v. Ἀρβω) sagen, daß das Grab Abrahams in Hebron gezeigt wurde, können wir mit Sicherheit annehmen, daß das Grab ein heiliger Ort gewesen ist. Daraus folgt aber noch nicht, daß Abraham ein Gott war. Der Volksglaube schreibt den Geistern ansehnlicher und heiliger Toten Kenntnis der Zukunft und eine geheimnisvolle

Macht zu. Kranke, welche Heilung suchen, Leute, welche irgend etwas unternehmen usw., flehen den Totengeist um seine Gunst an. Aber so mächtig der Tote sein mag, ein Gott ist er nicht!

Freilich sind innerhalb der großen universalistischen Religionen alte heidnische Götter vielfach zu Heiligen geworden. An sich wäre es also möglich, daß ein Gott mit einer nationalen Figur zusammengeworfen wurde. In diesem Falle müssen aber Indizien eintreten, welche auf einen derartigen Ursprung des Heiligen hinweisen. Das bloße Faktum, daß sein Grab ein Ort ist, wohin man pilgert und wo man betet, sagt nichts!

Es fragt sich also, ob es Indizien gibt, welche für einen göttlichen Ursprung des Heiligen sprechen. Ich meine, daß das bestimmt in Abrede gestellt werden muß.

In der Geschichte der Patriarchen ist nichts, das auf einen übermenschlichen Charakter dieser Figuren hinweist. B. Luther (ZATW. 1901 S. 65f.) urteilt anders. Er meint, die Erzählung von Jakobs Ringkampf mit Gott beweise, daß Jakob ein Gott war. Er sagt „Der Kampf eines Gottes mit Jakob ist ein sehr starker Anthropomorphismus. Sind nicht vielleicht alle solche, der alten Sage angehörenden Anthropomorphismen, in denen Götter mit Menschen wie Menschen verkehren, nur unter der Voraussetzung zu verstehen, daß sie ursprünglich der Göttersage angehören? Da ringt mit einem Gott nicht der Mensch Jakob, sondern der Gott Jakob.“ Luther ist offenbar geneigt, die von ihm gestellte Frage bejahend zu beantworten, denn er nimmt ohne weiteres an, daß Gen. 32, 23—30 ein Beweis ist für den Gott Jakob. Die Frage ist aber nicht bejahend zu beantworten! Die Sage macht die Distanz zwischen Göttern und Menschen nicht so weit als die heutige Religion. Man wird doch wohl nicht bezweifeln können, daß die Mädchen, welche (Gen. 6, 1ff.) durch die Göttersöhne zu Weibern genommen wurden, auch in der am meisten ursprünglichen Form der Sage menschliche Mädchen waren. Ihre Männer waren wirkliche Götter und das Erzeugnis der Ehe waren Riesen, welche nur 120 Jahre leben durften. Gen. 6, 9 berichtet über den Verkehr Noahs mit den Elohim. Noah ist aber keine mythologische göttliche Figur. Weder ist das Adam noch Kain, welche ebenfalls vorkommen in Sagen, in denen Götter mit Menschen wie Menschen verkehren (Gen. 3, 8ff.; 4, 9ff.). Aus dem Ringkampf am Jabbok läßt sich darum nicht schließen auf einen Gott Jakob.

Auch die beiden anderen Gründe, welche Luther beibringt, sind hinfällig. Er weist (l. c. S. 70) auf die Ausdrücke „Stein Israels“ und „Stier Jakobs“ (Gen. 49, 24) hin und faßt diese als den Stein, in dem der Gott Jakob wohnte und den Stier, der Jakob gehört,

das Kultobjekt, in dem der Gott Jakob verehrt wird. Ed. Meyer hat seine Bedenken gegen diese Deutung. Sie ist nach ihm vielleicht möglich, aber nicht evident (l. c. S. 285). Man kann bestimmter reden und sagen, daß sie keinen Grund hat. An anderen Stellen, wo der Fels als Bezeichnung der Gottheit vorkommt, bezeichnet der Ausdruck Jahve (Jes. 30, 29; 2. Sam. 23, 3 usw.). Das gilt auch von אביר יעקב (Jes. 49, 26; 60, 16; Ps. 132, 2. 5). Es liegt keine Veranlassung vor Gen. 49, 24, die Namen anders zu deuten. Gesetzt aber, das sei tatsächlich der Fall, und wir müßten Gen. 49, 24 אביר יעקב, אבן ישראל, אל אביך und אל שדי als Bezeichnungen anderer Götter verstehen, dann berechtigt uns nichts, den „Stein Israels" zu erklären als den Stein, in dem der Gott Israel wohnt und „Stier Jakobs" als Kultobjekt des Gottes Jakob. Die Maṣṣeben wurden von Menschen errichtet und galten als Beth-El. Derjenige, der eine Maṣṣebe errichtet, darf darum aber nicht zu einem verschollenen Gotte werden. Der „Stein Israels" und der „Stier Jakobs" sind den alttestamentlichen Schriftstellern nichts anderes als die von Jakob errichtete Maṣṣebe und der von ihm verehrte Stier, wie Luther auch einräumt (S. 72). Dieser Stein oder Stier möge nun Jahve sein oder nicht, es fehlt jeder Grund zu behaupten, daß Stein und Stier Wohnorte eines Gottes Jakob sind. Weil Luther keine andern Gründe beibringt als eine Frage: „Müssen wir nicht vielmehr in dem אביר יעקב den Namen des Besitzers des Stieres suchen?", kann ich Ed. Meyer nicht beistimmen, daß Luther den Gottescharakter Jakobs genügend erwiesen hat (l. c. S. 250).

Gegen diesen Gottescharakter spricht der Name Jakob-El als Bezeichnung eines Ortes in Palästina in den Listen von Thutmes III auf den Pylonen des Amontempels in Karnak. Dieser Name ist der Gegenstand vieler Erörterungen gewesen, und Ed. Meyer hat (ZATW. 1886 S. 1ff.) zahlreiche Namen angeführt, welche in paralleler Weise konstruiert sind. Damals deutete er diese Namen als Stammnamen oder Ortsnamen. Isra-el, Isma-el, Jerachm-el, Jiptach-el, Jezra-ʿel, Jirp-el, Jeqabṣ-el, Joqt-el, Jabn-el deutet man am einfachsten als Verbalsätze, und sie sind von der Sage auch als solche verstanden worden (z. B. Gen. 16, 11) „El streitet, El hört, El erbarmt sich" usw. Dabei ist dann Jakob-El auch zu deuten als ein Name, der irgend eine Handlung Els bezeichnet. Jetzt meint Ed. Meyer (Die Isr. S. 252), daß die Namen sich auch als Nominalsätze erklären lassen. „ʻEr hörtʼ ist El". „Dann wären Jerachm, Jisra, Jišmaʿ imperfektische Gottesnamen, wie sie in Jahve und in den arabischen Namen Jaghûth „er hilft", Jaʿuq, Jathiʿ vorliegen. Bei den verhältnismäßig zahlreichen Namen, welche mit El zusammengesetzt sind, entbehren wir aber auch der geringsten Spuren

der vielen Götter, welche diese Namen auf einmal zu Tage bringen würden. Daß es je einen Gott „Er hört, Er erbarmt“ usw. gegeben hat, geht aus nichts hervor. Man kann natürlich behaupten, daß alle diese Götter verschollen sind. Wahrscheinlich ist das aber nicht!

Ed. Meyer zieht Jaghûth und andere arabische Götternamen heran. Diese Namen beweisen sehr wenig, weil die Verbindungen Jaghûth-El usw. nicht vorkommen, und es also ganz und gar unsicher ist, ob Jaghûth die verkürzte Form von Jaghûth-El ist. Die südarabischen Namen, welche tatsächlich parallele Form aufweisen (Jasmaʿ-ilu, Juʾawwis-ilu, Jaḫram-ilu, siehe Hommel, Alt. Isr. Überl. 1897 S. 82), beweisen auch nichts, weil die betreffenden Verbalformen nicht als Götternamen vorkommen. Die in derselben Weise gebildeten Namen der alten Babylonier der Hammurabi-Dynastie beweisen aber, daß Meyers Deutung unzulässig ist. Wir kennen sehr viele Namen aus diesen Zeiten und auch sehr viele Götternamen. Die Götternamen, welche nach dieser Deutung existieren müßten, kommen aber nicht vor! Ibni-ilu, Idin-ilu, Imer-ilu, Jadaḫ-ilu, Jaḫzar-ilu, Jaḫbar-ilu, Jaḳar-ilu, Jarbi-ilu usw. sind häufig. Es ist geradezu unmöglich, aus diesen Namen auf Götter Ibni, Idin usw. zu schließen, weil neben Ibni-ilu vorkommen Ibni-Marduk, Marduk baut, Sin hört usw. Diese Namen beweisen, daß der Name als Verbalsatz zu fassen ist. Zu diesen Namen nun gehört auch Ja-ku-ub-ilu und Ja-ku-bi (H. Ranke, Early babyl. pers. names. Philadelphia 1905 p. 113). Hieraus geht wohl unwiderlegbar hervor, daß es mit einem Gotte Jakob nichts ist. Jakob-El ist zu deuten als „El überlistet“ oder „El hält zurück“ und der Name Jakob ist nicht einmal sicher als eine verkürzte Form von Jakob-El zu fassen, sondern kann ohne weiteres „der Überlister“ bedeuten.

Auch bei Isaak ist die Sache nicht so einfach, wie man meint. Erstens sei bemerkt, daß Amos 8, 14 für diese Frage nicht entscheidend ist. Nach dem Vorbild von G. Hoffmann (ZATW. 1883, 123) und H. Winckler (Altor. Forsch. I 195) lesen viele hier statt „so wahr der Weg (דרך) von Beerseba lebt“, „so wahr dein Genius (דֹּדְךָ) Beerseba lebt“. Daß Beerseba ein heiliger Ort war und daß es dort ein Heiligtum gab, wird niemand in Abrede stellen. Es kommt nur darauf an, zu beweisen, daß dieser Genius oder Gott Isaak war. Diesen Beweis meint man dem פחד יצחק entnehmen zu können. W. Stärk (Studien zur Rel. und Sprachgesch. d. AT. 1899 I S. 59 f.) vergleicht sämtliche Stellen, wo פחד vorkommt, und kommt zu der Überzeugung, „daß פחד in der älteren Literatur sehr selten, in der Poesie der exilischen und nachexilischen Zeit, besonders in Hiob, sehr häufig vorkommt, und daß bei Zusammen-

setzungen der folgende Genitiv in der älteren Sprache stets die Ursache oder den Urheber des פחד bezeichnet. Jiṣchaq ist es, der den פחד verbreitet". Es ist richtig, daß an der Mehrzahl der Stellen, wo פחד mit Genitivverbindung vorkommt, der Genitiv auf das geht, was gefürchtet wird und Schrecken einflößt. Deut. 28, 67 beweist aber, daß der Genitiv auch denjenigen bezeichnen kann, der die Furcht empfindet (פחד לבבך). Es ist ausgeschlossen, daß Gen. 31, 53 ein Numen bezeichnen kann, das Isaak heißt. Denn Jakob schwört dort bei dem Paḥad seines Vaters Isaak. Es liegt keine Veranlassung vor, die Richtigkeit des Textes anzuzweifeln und „seines Vaters" zu streichen. Der Gott kann in dieser Erzählung aber unmöglich der Vater Jakobs genannt worden sein. Gen. 31, 53 widerspricht also der Deutung Stärks.

Wenn „Schrecken Isaaks" bedeuten muß „der Schrecken, den Isaak verbreitet", ist nur eine Deutung möglich. Wir müssen den Ausdruck alsdann interpretieren aus der animistischen Vorstellungswelt und an die Seele und Lebenskraft Isaaks denken. Bekanntlich meint man, daß die Seelen der Verstorbenen über ein geheimes Wissen und eine Macht verfügen, welche um so größer ist, je mehr sie in ihrem Leben in irgend einer Beziehung einflußreiche Personen waren. Darum schwört man bei der Nefeš, oder außerhalb des AT. bei den Haaren, bei dem Barte usw., weil auch die Haare Sitz einer Lebenskraft sind. Gegen diese Deutung spricht aber, daß der Name פחד für „Geist, Totengeist" nicht vorkommt. Die Erzählung setzt nicht voraus, daß Isaak gestorben ist (V. 18b ist nicht zu streichen, cf. die Kompos. der Genesis S. 24), und פחד als Bezeichnung der Seele eines Lebendigen ist ebenfalls unbekannt.

Da erübrigt nur, פ״ י״ zu fassen als das von Isaak verehrte Numen. Wir haben uns dabei aber der naiven Vorstellungswelt der Sage anzupassen. Götter, welche einen im fremden Lande schützen werden, führt man mit sich. Ihrer Symbole und Bilder kann man nicht entbehren. Wir haben den פ״ י״ darum wohl zu fassen als ein wirksames Amulett oder irgend einen heiligen Gegenstand, welchen Jakob von Isaak erhielt, als er die weite Reise antrat. Rahel stahl die Terafim ihres Vaters. Jakob ist auch nicht ohne derartige Schutzmittel gereist (cf. Gen. 35, 4). Gen. 31, 42 sagt Jakob, daß er den Gott seines Vaters, den Gott Abrahams und den Schrecken Isaaks h a t t e (היה לי). Man versteht das nicht, wenn man היה לי aus dem metaphoren Gebrauch der späteren Sprache interpretiert (Ps. 124, 1. 56, 10). Diesem Gebrauch liegt zu Grunde, daß man einen Gott b e s i t z t (Jdc. 17, 5). In der alten Sage Gen. 31 haben wir das „besitzen" natürlich in realer Weise zu fassen, und bei dem „Schrecken Isaaks" müssen wir

denken an einen heiligen schützenden Gegenstand, der einst Eigentum Isaaks war.

Die Gründe, welche man für den göttlichen Charakter Isaaks anführt, sind also ungenügend.

Nicht anders liegen die Dinge bei Abraham und Sara. Aus der Verehrung, welche der Abrahamseiche bei Hebron gezollt wird, und aus der Heiligkeit des Grabes schließt man auf einen Gott Abraham und eine Göttin Sara. Über diese Eiche oder Terebinthe wissen wir sehr wenig. Josephus berichtet, daß 6 Stadien von Hebron eine Terebinthe war, welche dort stand von der Schöpfung der Welt an (Bell. jud. IV, 9, 7). Eusebius berichtet, daß man die Terebinthe und die Engel, welche Abraham besuchten, verehrte (Onom. s. v. Ἀρβω). Daraus läßt sich aber auf eine Identifizierung der Terebinthe mit Abraham doch gar nicht schließen. Es gibt viele heilige Orte, welche auf Grund einer Tradition entstanden sind. In der Nähe Ninives zeigt man das Grab des Propheten Jona. Es bezweifelt keiner, daß dieses Grab nur das Grab des Propheten Jona ist, weil das Buch Jona bekannt war, und man meinte, daß das Grab Jonas in der Nähe Ninives sei. Wer würde nun daraus schließen, daß Jona ein verschollener Gott ist, der bei Ninive verehrt wurde? Die Verehrung bei der Terebinte in der Nähe von Hebron beruht sehr deutlich auf Gen. 18. Sie beweist deshalb eben so wenig für den göttlichen Charakter Abrahams, wie das Grab Jonas für einen Gott Jona. Man hat natürlich die Stelle gezeigt, wo das Gen. 18 berichtete Ereignis stattfand. Es gab viel heilige Bäume in Palästina. Die Terebinthe an sich wird schon Gegenstand der Verehrung gewesen sein. Mit einem göttlichen Charakter Abrahams hat das aber nichts zu tun. Die Ägypter, welche im 10. Jahrh. v. Chr. das Feld Abrahams kannten, haben denn auch nichts von einer göttlichen Natur Abrahams gewußt. Sie schreiben den Ortsnamen „das Feld Abrams“ ohne das Determinativ „Gott“. Ed. Meyer nennt Abraham den Begründer des Baumkultus bei Hebron und meint, daß er darum ein kalibbitischer Heros war, denn Hebron gehörte zu Kaleb. Daß Abraham diesen Baumkultus begründet hat, steht aber nirgends zu lesen. Auch wenn das so wäre, brauchte er darum kein Heros zu sein.

Auch bei Sara kann man nicht auf das mindeste hinweisen, das dafür sprechen würde, daß die in der Höhle Machpela begrabene Frau eigentlich eine Göttin sei. Ed. Meyer meint einen Beweis erbracht zu haben, allerdings nicht aus Hebron, sondern aus Bosra. Eine Inschrift in Bosra besagt[1]: Taum habe etwas

[1]) Ed. Meyer, Die Isr. S. 269. Halévy, Journ. asiatique 9 sér. vol. XVII. 1901. p. 342.

erbaut für דושרא ושרית אלהיא ב'', „Dusares und Šarajat die Götter [Bosras]“. Dusares, Dhu Śara bringt er mit Abraham zusammen, Šarajat mit Sara. Nun bedeutet aber bei dieser Deutung „Dhu Śara“, „Herr der Šara, Gemahl der Sara“. Wie kann dann aber die Göttin in derselben Aufschrift zu gleicher Zeit שרא und שׂרית heißen? Wenn שרית tatsächlich die Frau des Dusares war, müßte dieser דושרית heißen. Darum scheint mir die auch von Ed. Meyer erwähnte Erklärung Dussauds und Maclers [1]) besser, welche שרית fassen als defektive Schreibung von שארית und übersetzen „die übrigen Götter“. Schon die Tatsache, daß die Berglandschaft östlich und nordöstlich von Petra jetzt noch den Namen Šarâ oder Šarat führṭ (Ed. Meyer l. c. S. 268), macht es wahrscheinlich, daß der Name Dhu-Šara als Herr des Gebirges Šara zu erklären ist, wie Jahve der Herr des Gebirges Sinai war (זה סיני Jdc. 5, 5). Wie dem auch sei, jeder Beweis fehlt, daß Abraham und Dusares miteinander in Zusammenhang stehen.

Bei der ganzen Beweisführung, daß diese Patriarchen Götter seien, geht man jedesmal an dem eigentlichen kritischen Punkte vorbei. Man sagt: „Abram sitzt unter dem Baum, Saraj haust in der Höhle, so werden das ursprünglich die Eigennamen der beiden benachbarten Gottheiten gewesen sein.“ Aber warum denn? Werden dann von Abraham und Sara Geschichten erzählt, welche darauf hinweisen, daß sie eigentlich keine Menschen waren? Das hohe Lebensalter hängt mit dem chronologischen System der Erzähler zusammen und ist darum für diese Frage nicht heranzuziehen. Dann erübrigt aber nichts, das uns veranlassen kann, ohne weiteres auf einen göttlichen Charakter dieser beiden Figuren zu schließen.

Einen weiteren Nachweis für die Behauptung, daß die Erzväter alte Götter sind, hat man dem Namen Obed-Edom (2. Sam. 6, 10) entnommen (Stade G. V. I. I, 120): Dieser Name beweise, daß Edom der Gott war, den Obed-Edom verehrte. Stade erkennt Edom-Esau in dem Phönikischen *Οὐσῶος*, welchen Philo Byblius erwähnt (bei Eusebius, Praep. Ev. I, 10, 7). Es läßt sich nicht einsehen, wie *Ησαν*, עֵשָׂו zu *Οὐσῶος* werden könnte. Ušu ist Alt-Tyrus und ist als Gott anderwärts nicht bezeugt. Die Deutung von Usoos als den Eponymos von Alt-Tyrus, welcher Ed. Meyer früher beistimmte, die er aber jetzt nicht mehr für richtig hält (Die Isr. 278), scheint mir die von Philo-Byblius erwähnte Sage gut zu erklären. Sein Gegner und Bruder gründete Tyrus, es liegt also auf der Hand, Usoos mit dem Tyrus gegenüber gelegenen Ušu zu verbinden. Die Gründe, welche Hommel für einen Gott Esau beibringt, sind nicht

[1]) Voyage archéol. au Safa p. 193.

besser (Grundriß S. 166). Er verweist auf einen Gott Esu, welcher in den assyrischen Inschriften erwähnt wird. Aus nichts geht hervor, daß dieser Gott ein edomitischer Gott war. Als solcher kommt er nicht vor. Die variierenden Schreibarten E-zu, E-su und E-šu machen es auch gar nicht sicher, daß es freisteht, diesen Namen mit Esau zusammenzubringen. Hommel verweist auch auf den Königsnamen בעשא, welchen er als „durch Esau“ deutet. Auch diese Identifikation ist nicht erlaubt, weil עשא und עשו nicht identisch sind. Der Name Obed-Edom ist darum wohl als ‘der Edomiten-Sklave’ zu deuten, wie Ebed-Melek (Jer. 38, 10) den Königs-Sklaven bezeichnet.

Man hat auch hingewiesen auf den Namen des Glücksgottes Gad und den Stamm Gad. Gen. 30, 11 bringt den Stammesnamen tatsächlich mit dem Gottesnamen in Verbindung. „Lea sagte ‘durch Gad’ und nannte seinen Namen Gad.“ Daraus folgt aber keinenfalls, daß der Stammvater ursprünglich ein Gott war. Die Namenserklärung ist ein Wortspiel, wie das bei allen Namenserklärungen der Söhne Jakobs der Fall ist. Irgend ein tiefer Sinn steckt nicht dahinter.

Die Geschichten, welche erzählt werden, sind bei allen Patriarchen rein menschliche Geschichten. Die Personen sind reiche, starke, mächtige Leute. Jakob ist sehr stark (Gen. 29, 10), Abraham ist sehr reich, Joseph ist sehr mächtig. Alle diese Züge beweisen aber nichts für einen übermenschlichen Charakter der Patriarchen.

Bei Joseph fühlt Ed. Meyer das sehr klar. Er hat eigentlich keine Gründe, ihn für einen Gott zu erklären, und sagt, daß in Betreff Josephs die Frage nach seiner Herkunft und seiner ursprünglichen Bedeutung offen gelassen werden muß. Von den anderen Patriarchen werden aber keine mehr wunderbaren und gewaltigen Geschichten erzählt, als von ihm. Darum spricht die Wahrscheinlichkeit gegen die These, welche Meyer von neuem verteidigt hat, und muß der göttliche Charakter der Patriarchen wegen Mangels an Beweisen in Abrede gestellt werden.

B. Die Patriarchensagen sind keine mythologischen Erzählungen.

In den letzten Jahren ist H. Winckler, nach dem Vorbilde E. Stuckens, mit Kraft eingetreten für die Meinung, daß die Erzvätersagen in mythologischem Stile abgefaßt sind. Sie sind dem Bedürfnis des Volkes Israel entsprungen und zwar dem religiösen Bedürfnis der Königszeit. Sie beabsichtigen nicht, die Geschichte

der Nation zu beleuchten, sondern sie wollen aufklären über die Entstehung der Religion. Die Verfasser der Sagen konnten nur reden in ihrem eigenen Stile. Dieser Stil war bedingt durch ihre Weltanschauung. Diese war astralen Charakters und hatte als Grundregel die Formel Himmel = Erde, d. h. die Ereignisse auf Erden korrespondieren mit Ereignissen im Himmel. Die Vorstellungen über den Himmel bedingen die Geschichtsschreibung. Die Sprache der Geschichtsschreiber ist sozusagen eine mythologische Sprache.[1])

Wer die Vorgeschichte Israels kennen lernen will, steht vor der Aufgabe zu untersuchen, ob diesen Erzählungen geschichtliche Tatsachen zu Grunde liegen. Für eine derartige Untersuchung ist bis jetzt noch nichts geschehen, behauptet Winckler (l. c. S. 210). Seitdem hat sein Schüler W. Erbt (Die Hebräer. 1906) versucht, eine Geschichte aufzubauen. Die Art, in welcher Erbt sein Geschichtsbild entwirft, zeigt, daß es von höchster Wichtigkeit ist, im klaren zu sein über den Charakter der Vätersage. Winckler selbst stellt im allgemeinen fest, daß die Vätersage die Tendenz hat, die Verbindung mit den großen Kulturzentren und der Heimat der Judastämme herzustellen. Abraham in Ur und Harran, Jakob in Harran, Joseph in Ägypten haben ihren Wirkungskreis in den Ländern, welche die Kultur Vorderasiens beherrschen. Wenn an solchen Nachrichten etwas Geschichtliches sein soll, können sie nicht judäisch sein, sondern müssen dann auf die Überlieferung der über den Rahmen Israels hinausgreifenden großen Bewegung zurückgehen. Wenn die Abrahamlegende an die Hammurabizeit anknüpft, so ist anzunehmen, daß damals in der Tat engste Beziehungen zwischen Babylonien und dem Westen bestanden haben müssen. Für Joseph trifft in der Tat zu, daß Ägypten den Versuch einer monotheistischen Reform gehabt hat, die bald wieder gestürzte Ketzerei Amenophis' IV. Kann man also einen etwaigen geschichtlichen Gehalt suchen in den Zügen der Vätersage, welche die Beziehungen zur großen Kultur herstellen, so kann ein gleiches nicht von dem gelten, was über das rein materielle Volksleben in vorgeschichtlicher Zeit erzählt wird. Kein Volk und kein Mensch hat Erinnerungen und klare Vorstellungen über die Verhältnisse und Ereignisse seiner vorgeschichtlichen Zeit bewahrt, so auch nicht Israel-Juda. Ausgeschlossen ist, daß in dem genealogischen Schema sich eine ältere Erinnerung birgt. Diese Darstellungsform ist noch dem alten Beduinenleben entlehnt. Eine Überlieferung nimmt in späteren Zeiten im Volksmunde immer eine den späteren Verhältnissen ent-

---

[1]) H. Winckler, K. A. T.[3] S. 204 ff.

sprechende Gestalt an. Die Vorstellung des seßhaft gewordenen Bauern weiß nichts mehr von dem Nomadenleben seiner Vorfahren. Wo dergleichen sich also findet, kann es nur Ergebnis späterer gelehrter Spekulation sein.

In den Schriften, in denen Winckler seine Methode verteidigt, findet man viele richtige Bemerkungen, welche ich nicht gerne bestreiten möchte. Z. B. „die Bibel ist im lebendigen Leben des Orients entstanden. In menschlicher Rede geschrieben, kann sie auch nur mit den Ausdrucksmitteln und in der Auffassungsweise ihrer Zeit zu uns sprechen. In dieser aber berichtet sie uns keine Hirngespinste der Studierstuben des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern naiv, aber mit offenem Sinne geschaute Tatsachen des Völkerlebens". Es kommt mir aber vor, daß bei den innerlichen Widersprüchen, an welchen die Darlegung dieser Tatsachen durch Winckler krankt, die Frage nahe liegt, ob seine eigenen Ansichten nicht etwa mit „Hirngespinsten der Studierstuben" zu tun haben.

Das Fundament der Methode ist die Formel Himmel = Erde. Es steht auch fest, daß die Aufzeichnung einer Überlieferung erst mit der Zeit der Könige beginnen kann (K. A. T. [3] S. 206). Die älteste Überlieferungsstufe vertritt der Elohist im 8. Jahrh. v. Chr. (ib. 208). Die Gelehrten dieser Zeit waren beeinflußt durch die altorientalische Weltanschauung, durch die astrale Weltlehre. Diese Weltanschauung kennt die irdische Geschichte als Bild der himmlischen Ereignisse. Die Sternkarte ist darum der zuverlässigste Führer durch die verschlungenen Pfade der Legenden, welche die Überlieferung enthält (G. I. II, 278). Vor 3000 v. Chr. stand die Sonne bei der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche in dem Tierkreiszeichen der Zwillinge. Von 3000 bis 800 im Stier. Von 800 v. Chr. an im Widder. Das Tierkreisbild „Zwillinge" ist nach Winckler (Altor. Geschichtsauffassung S. 43) nach Mond und Sonne genannt. Zwillinge bedeutet Mond und Sonne als Gegenstücke. Die beiden großen Umlaufsgestirne sind hier als Fixsterne noch einmal untergebracht. Der Mond ist dem Babylonier der Vater und oberste der Götter. Darum ist das Zwillingszeitalter das Zeitalter Sins. Sin regierte die Welt. Als die Sonne 3000 v. Chr. bei der Tag- und Nachtgleiche im Stier stand, waren die Tage der Herrschaft Sins vorüber. Eine völlige Umwälzung der religiösen Lehren wurde dadurch herbeigeführt. Der Stiergott Marduk tritt die Weltherrschaft an (Alt. Gesch. S. 35). Abraham ist verknüpft mit Ur und Harran. Der Hauptgott dieser Städte war Sin. „Nunmehr versteht man ohne weiteres, welcher tiefere Gedanke den Abraham-Erzählungen zu Grunde liegt. Die beiden Mittelpunkte der alten Lehre sind die beiden Städte, in welchen er zu Hause ist: er lebt in Ur und

findet in Harran nochmals eine Heimat. Wer orientalische Ausdrucksweise kennt, weiß, was damit gesagt ist. Es soll damit eine engere Beziehung Abrahams zur älteren Religion, zum mindesten ein Gegensatz gegen die neue ausgedrückt werden. Dann aber verläßt Abraham auch Mesopotamien, um in Kanaan das Land zu finden, in welchem er seiner Religion leben kann. Der Sinn des Ganzen ist: Abraham fügt sich nicht der neuen Lehre des Retters Marduk, er vertritt die älteren, reineren Lehren und begibt sich nach Kanaan, um dort außerhalb des babylonischen Machtbereichs seiner Religion leben und sie in eigener Form weiterbilden zu können (Abr. als Babylonier. 1903. S. 25f.).

Diese Deutung der Geschichte Abrahams steht in Widerspruch mit dem Grundsatz der Methode Himmel = Erde. Im Stierzeitalter bedingt diese Formel, daß ein anderer Gott die Weltherrschaft antritt. Da ist es aber unmöglich, daß einer meint, die Notwendigkeit dieser Änderung umgehen und beim Alten beharren zu können. Das verbietet eben die Tatsache, daß seine Weltanschauung ihn jedes Jahr belehren würde, daß er fehlgeht in seinem Glauben. Und der Gedanke, daß einer im Stierzeitalter sogar die alte Religion in eigener Form weiterzubilden wünscht, ist innerhalb des Systems unmöglich, denn damit würde das System vernichtet, indem die irdische Religion nicht mehr dem himmlischen Tatbestand entspräche. Nach Winckler knüpft die Abrahamlegende mit Recht an die Hammurabizeit an und versetzt uns also ± 2200 v. Chr. oder nach den neuesten Untersuchungen L. W. King's (Studies in Eastern History. Chronicles concerning early Babylonian kings. London 1907), deren Wichtigkeit durch Winckler anerkannt wird (Or. Lit.zt. 1907. 574ff.), ± 1900 v. Chr. Die neue Religion, gegen welche Abraham sich sträubt, muß schon 3000 v. Chr. die allgemein gültige geworden sein! Bei Wincklers Auffassung der altorientalischen Weltanschauung kann die Figur Abrahams nicht durch eine Periode von 800 oder 1100 Jahren von dem Anfange des Stierzeitalters getrennt sein.

Daß die Religion mit den großen Kulturzentren in Verbindung gebracht wird, steht ebenfalls mit dem Grundsatz des Systems in Widerspruch.

Die Geschichte der Religion wird verfaßt durch israelitische Gelehrte der Königszeit. Ihnen ist der israelitische Staat das Abbild des himmlischen Staates. Ein orientalisches Land wird nach den Grundsätzen eingeteilt, nach denen der Sternenhimmel eingeteilt ist (Altor. Gesch. 32). Die zwölf Stämme gehen zurück auf die 12 Tierkreisbilder (G. I. II 285). Wenn dem so ist, gibt es innerhalb des Systems keinen Platz für den Gedanken, daß Israel

eigentlich kein Abbild des Himmels ist, daß seine Religion zurückgeht auf die Kultur in Staaten und Ländern, welche eigentlich gar nicht existieren können. Der Himmel entspricht Israel. Außerhalb des Himmels gibt es keine anderen Himmel; wie kann es da außerhalb Israels andere Länder geben? Wie kann man dazu kommen, die Religion Israels sogar in diesen Ländern entstehen zu lassen? Der Grundsatz Land = Himmel macht ein derartiges Verfahren geradezu unmöglich.

Es ist auch sehr sonderbar, daß die Schöpfung der israelitischen Gelehrten nur in der Herstellung der Verbindung der Religion Israels mit den großen Kulturzentren Geschichtliches aufbewahrt hat. Denn diese Verbindung führt uns in sehr alte Zeiten, deren Verhältnisse, wunderlicherweise, so gemalt werden können, daß es den Ergebnissen der heutigen Ausgrabungen entspricht. Für die Zeiten, welche den betreffenden Gelehrten um viele Jahrhunderte näher liegen, wird aber die Möglichkeit einer historischen Reminiszenz bestimmt in Abrede gestellt. Dem System kann der Wunsch, die Entstehung der Religion außerhalb Israels zu stellen, nicht entspringen. Es muß also einen Weg gegeben haben für den geschichtlichen Gehalt, um sich in viel spätere Zeiten hinüberzuretten. Warum stand dieser Weg nur diesen Dingen offen? Warum ist es ausgeschlossen, daß sich in den genealogischen Konstruktionen eine ältere Erinnerung birgt? Wenn es von vornherein ausgeschlossen ist, daß ein Volk Erinnerungen bewahrt über seine Vorgeschichte, muß auch die Möglichkeit von Erinnerungen über die Vorgeschichte seiner Religion in Abrede gestellt werden. Winckler kann diese Schlußfolgerung nicht ziehen, weil der Grundsatz Land = Himmel die Erzväterlegenden dann geradezu unbegreiflich machen würde. Auch hier ist also innerer Widerspruch.

Aus den Voraussetzungen Wincklers folgt weiter, daß eine Geschichtskonstruktion, welche von israelitischen Gelehrten der Königszeit verfaßt wurde, ganz anders aussehen müßte, wenn die Gelehrten auf Grund seiner Formel gearbeitet hätten. Der Jahresanfang war damals im Herbste. Als erster Monat galt also nicht der spätere Monat Nisan sondern Tišri. Die Herbst-Tag- und Nachtgleiche ist darum mit dem vorexilischen Jahresanfang zu verbinden. Da kommen aber ganz andere Tierkreiszeichen in Betracht als bei den Babyloniern: Wage und Skorpion müssen berücksichtigt werden statt Stier und Zwillinge. Dem Wincklerschen System gemäß müßte die Gottheit der Wage den Gelehrten der Weltherrscher sein, und wenn sie ihre Traditionen ins graue Alter zurückzuführen wünschten, hätten sie den Gott des Zeichens Skorpion als den Weltherrscher der vorigen Zeitperiode zu ehren. A. Jeremias

(Das A. T. im Lichte des A. O.[2] 1906 S. 41f.) versucht allerdings darzutun, daß der Jahresanfang auch in der vorexilischen Zeit im Frühjahr festgesetzt war. Die Beweise für den Jahresanfang im Herbst sind aber so deutlich, daß er selbst meint, „im praktischen bürgerlichen Leben werde das Fest der Herbstlese als Jahresende wohl schon in vorexilischer Zeit angesehen". Exod. 23, 16 beweist, daß der Festkalender damals keinen Jahresanfang im Frühling kannte.[1])

Dazu kommt, daß der babylonische Kalender sich den Aufstellungen Wincklers nicht anpassen will. Er behauptet, daß jedes Tierkreiszeichen seinen Gott hat. Der Gott des Zeichens des Jahresanfangs ist der Lenker der Welt (Himmels- und Weltenbild S. 31). Darum ist Sivan der Monat, dessen Gott Sin ist, denn im Zeitalter der Zwillinge war Sivan der erste Monat des Jahres (Altor. Gesch. S. 43). Im Stierzeitalter muß also der Gott des Monats Ijjar die Weltherrschaft antreten. Der Weltherrscher in dieser Periode ist nach Winckler (H. u. W. S. 38) Marduk, der Stadtgott Babylons. Natürlich muß Marduk also der Gott des Monats Ijjar sein. Der Kalender nennt als solchen aber Ea. In dem Kalender ist Marduk der Gott des achten Monats Marchešvan (IV Rawl. 33, 2. 8). Dem System gemäß müßte die Stadt Ea's Eridu als Hauptstadt der Welt gelten. Babylon ist aber der Sitz der politischen Herrschaft. Der König Babylons müßte seine Herrschaft an erster Stelle auf Marduk zurückführen. Statt dessen belehren uns die Hammurabi-Inschriften, daß Hammurabi die Herrschaft über Sumer und Akkad den Göttern Anu und Bel verdankt (KB. III 121. 123; Codex Hamm. I 25—49). In dem großen astrologischen Werke, das auf die älteste babylonische Zeit zurückgeht, ist der Monat Nisan der erste Monat des Jahres. Nach Winckler kann das erst seit 800 v. Chr. der Fall sein. Wie kann dann aber an allen Stellen dieses alten Werkes nicht Sivan oder Ijjar, sondern immer Nisan die Reihe der Monate eröffnen? Zu den Voraussetzungen

---

[1]) 1. Kön. 20, 22—26; 2. Sam. 11, 1 bedeutet תשובת השנה nicht die Neujahrszeit, wie A. Jeremias l. c. 41 meint. תשובה und תקופה bezeichnen die Wendepunkte. Bei dem Frühlings- und Herbst-Äquinoktium scheint das Jahr einen anderen Lauf zu nehmen. Die Tage werden länger und die Nächte kürzer oder umgekehrt. Die Worte bezeichnen also nicht den Jahresanfang. Der jüdische Kalender unterscheidet bekanntlich sogar 4 Teḳufoth, nämlich Sommer- und Wintersolstitium und Frühlings- und Herbstäquinoktium.

Die Behauptung A. Jeremias', daß die Juden im Exil im Gegensatz zu Babylon den Herbst als Jahresanfang festsetzten, ist gerade bei der altorientalischen Weltanschauung unwahrscheinlich. Man ändert da nicht willkürlich, sondern ist durch seine Himmelsanschauung gebunden. Bei dieser willkürlichen Änderung hätte man das jüdische Jahr in den jüdischen heiligen Schriften keinenfalls mit dem siebenten Monat anfangen können. In diesen Schriften müßte da Tišri der erste Monat sein.

Wincklers stimmt auch schlecht, daß Marduk auf den Grenzsteinen aus dem Stierzeitalter nicht an der Spitze der Götter steht. Wenn die Symbole der Götter abgebildet werden, werden Šamaš, Sin und Ištar an erster Stelle gesetzt (V Rawl. 57, IV Rawl. 43, cf. auch III Rawl. 45, wo sie an zentraler Stelle stehen). In den Anrufungen der Götter, in der Fluchformel werden Anu, Bel und Ea immer vor Marduk genannt (siehe KB. IV 59. 63. 73. 77. 81. 85, KB. III[1] 135. 151. 163).

Aus allen diesen Gründen ist es mir zweifelhaft, ob Winckler die altorientalische Weltanschauung richtig beschreibt. Es nimmt auch Wunder, daß die „Schreiber", welche im Dienste der babylonischen und assyrischen Könige gearbeitet haben, ihre geschichtlichen Darstellungen in einer Weise abgefaßt haben, welche gar nicht mythologisch gefärbt ist. Sie erzählen über Feldzüge und Eroberungen in rein menschlicher Weise. Wie können sie das tun, wenn die Sternkarte und der Lauf der Sterne ihre Vorstellungen stilistisch und inhaltlich bedingt? Ihre Geschichtsauffassung geht in den Annalen usw. einfach dahin, die Eroberungen des Königs in möglichst prunkvoller Form zu erzählen. Die Weltanschauung scheint in diesen Texten außer Wirkung gesetzt zu sein.

Die Erzväterlegenden tragen ihren mythologischen Charakter ebensowenig an der Stirn geschrieben, als z. B. die Annalen Sargons II. Nun würde man erwarten, daß diejenigen Gelehrten, welche diese Legenden mythologisch deuten, Argumente beibringen würden, warum allerlei Züge dieser Sagen nicht in menschlicher, sondern in astraler oder mythologischer Weise zu erklären seien. Das ist aber nicht der Fall! Sie begnügen sich mit der Versicherung, daß es so ist. Fragt man aber nach dem Warum, dann findet man keine Antwort. Das macht eine Auseinandersetzung mit diesem Standpunkte nicht angenehm. Der bewährten Methode, in wissenschaftlichen Dingen zu argumentieren, können wir nicht entbehren, und ein „mihi constat" ist kein wissenschaftliches Argument!

Von Abraham und Sara heißt es bei Winckler (Gesch. I. II 22 f.): „In Abraham sind mehrere Figuren zusammengeflossen. Ihm werden zwei Rollen beigelegt. Das ist einmal die eines der beiden Dioskuren, welche er dort spielt, wo er mit Lot, seinem Bruderdioskuren, zusammen genannt wird. Die andere, davon zu trennende, spielt er als Bruder und Gatte seiner Schwester und Frau Sara. Das Wesen der letzteren ist klar bestimmt: sie ist die Ištar der babylonischen Mythologie. Abraham ist also in dieser seiner Rolle ihr Bruder und Gemahl Tammuz-Adonis." Mit dieser Versicherung ist die Sache erledigt. Sara ist Ištar. Warum? Welche Züge in der Geschichte der Sara beweisen das? Ištar ist die unver-

heiratete Muttergöttin, Sara ist verheiratet; Ištar hat viele Buhler, Sara nur einen Mann, Ištar trauert bei dem Tode von Tammuz-Adonis, Sara wird von Abraham beweint. Tammuz-Adonis ist ein jugendlicher Gott, Abraham ist ein alter Mann, Tammuz-Adonis stirbt in der Fülle seiner Kraft, Abraham stirbt in hohem Lebensalter. Die Dioskuren können nie vereint sein, Abraham und Lot wohnen zuerst zusammen. Diese Fragen finden aber keine Antwort!

In derselben argumentlosen Weise spricht Winckler über die Gestalt Abrahams als über einen Ausfluß des Mondgottes. Sein Vater stammt aus Ur, er selbst kommt aus Harran. Das genügt. „Sein Wesen ist damit wohl bestimmt."

Isaaks Wesen läßt sich noch nicht bestimmen. Bei Jakob ist es aber klar, daß er der Mond ist (l. c. II S. 57f.). Er hat 12 Söhne, die 12 Monate. „Die blödäugige Lea ist der Neumond, die schöngestaltige Rahel ist der Vollmond. Die beiden Mägde sind die zwei anderen Mondphasen. Lea hat sechs Söhne und eine Tochter Dinâ. Letztere ist die Ištar. Die sieben Geschwister sind also die Gottheiten der sieben Wochentage. Dinâ ist das letzte Kind Leas, der Freitag ist der letzte Tag der Woche." Wir möchten wiederum die Gründe vernehmen für diese Behauptungen. Warum ist der Mond zu gleicher Zeit männlich und weiblich? Wie kann er verheiratet sein mit sich selbst? Warum hat der Neumond sieben Kinder, die drei anderen Mondphasen nur je zwei? Wie können die Kinder Wochentage und Monate zu gleicher Zeit sein? Warum ist bei Winckler der Freitag der letzte Tag der Woche, während der israelitische Kalender den Samstag als letzten Tag kennt und der Sonntag immer Ḫadbešabba, der erste Tag der Woche, war? Welches sind die Belege, die beweisen, daß die altorientalische Weltanschauung die Monate die Kinder des Mondes nennt, welche er bei den 4 Mondphasen zeugt, und daß die Wochentage die Kinder sind, welche der Mond bei sich selbst oder bei einer dieser Phasen zeugt? Wenn die altorientalische Weltanschauung die Geschichtsschreiber so stark beeinflußt, daß sie diese Züge als ganz gewöhnliche astrale Hinweisungen in ihre Erzählungen aufnehmen müssen, dann wird doch der Grundgedanke dieser Züge irgendwo klar zu Tage liegen. Wie weiß denn sonst Winckler, daß die Züge der altorientalischen Weltanschauung entnommen sind? In assyrisch-babylonischen Texten und in israelitischen Schriften findet sich diese Vorstellung nicht. In der griechischen und römischen Mythologie kommt sie nicht vor.

Es nimmt kein Wunder, daß Winckler diese Frage nicht stellt und nicht beantwortet. Die ganze Methode, nach welcher er und

seine Geistesverwandten arbeiten, ist eine intuitive. Ed. Stucken macht es geradeso wie er.[1])

„Die Erzählungen von Abraham gehen zurück auf zwei babylonische Quellen, auf die Etanalegende und auf die Höllenfahrt der Ištar.“ Die Beweise für diese Behauptung bestehen in einer Nebeneinanderstellung von Motiven, welche Stucken dem Mythus entnimmt, und Texten der Genesis. Dabei genügt dann offenbar eine sehr entfernte Ähnlichkeit als Beweis.

In der Höllenfahrt der Ištar geht Ištar in die Unterwelt, als Folge davon tritt Unfruchtbarkeit aller Lebewesen ein. „Zweimal übernimmt Saraj die Rolle der Ištar. Gen. 12, 17—19: Jahve aber schlug den Pharao mit schweren Plagen und sein Haus wegen Saraj, des Weibes Abrams. Da ließ der Pharao Abram rufen und sprach: ‚Was hast du mir da angetan! Warum sagtest du mir nicht, daß sie dein Weib ist? Warum hast du behauptet: ‘Sie ist meine Schwester’, so daß ich sie mir zum Weibe nahm? Nun aber — hier hast du dein Weib; nimm sie und geh.‘ Im 20. und 21. Kapitel ist die Analogie noch deutlicher“ (Stucken, l. c. I S. 11).

Sara am Hofe Pharaos = Ištar in der Unterwelt. Also ist der Hof Pharaos die Unterwelt. In dem Mythus tritt Unfruchtbarkeit ein bei den Tieren und Menschen der Oberwelt. Gen. 12, 17 wird aber die Unterwelt (Pharao) mit schweren Plagen getroffen und Gen. 20, 17—18 trifft Unfruchtbarkeit das Haus Abimelechs, welches ebenfalls der Unterwelt gleichzusetzen ist. Pharao und Abimelech sind also Unterwelt und Oberwelt zu gleicher Zeit! Ištar ist unverheiratet, als sie in die Unterwelt herabsteigt, Sara ist verheiratet. Ea schuf ein Wesen, um Ištar zu retten. In Genesis tut Jahve das selbst. In dem Mythus geht Ištar aus freiem Willen, in Genesis wird sie geraubt. In Genesis begehrt der König die Sara als Weib, in dem Mythus befiehlt Eriškigal, Ištar einzuschließen und mit Krankheiten zu plagen. Die einzige Ähnlichkeit, welche zwischen beiden Erzählungen besteht, ist die, daß Ištar und Sara beide zeitlich an einem anderen Orte wohnen wie sonst. Alle anderen Züge zeigen keine Übereinstimmung. Nach dieser Methode geht aber jeder Reisebericht auf die Höllenfahrt der Ištar zurück, sobald er sich auf eine Dame bezieht.

Die Nebeneinanderstellungen Stuckens gehen in das Unglaubliche. In dem Etana-Mythus wird erzählt von Etana, der, an einen Adler sich klammernd, zum Planetenhimmel emporsteigt und emporsteigend sieht, daß Land und Meer in der Tiefe wie ein Garten-

[1]) Ed. Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter. Leipzig 1896—1907.

beet und eine Wasserrinne aussehen. Schließlich fährt der Adler wieder hinunter. Dem soll eine Sammlung von Stellen entsprechen, welche Stucken sich zusammenliest: „Gen. 13, 10: Da erhob Lot seine Augen und gewahrte, daß die ganze Jordans-Aue durchaus wohlbewässertes Land war. Gen. 13, 14: Jahve sprach zu Abram, nachdem sich Lot von ihm getrennt hatte: 'Erhebe deine Augen und schaue von dem Orte, an welchem du dich befindest, nach Norden, Süden, Osten und Westen'. Gen. 15, 5: Und er führte ihn hinaus ins Freie und sprach: 'Blicke auf zum Himmel und zähle die Sterne.' Gen. 19, 28: Und er schaute hinab auf Sodom und Gomorrha und auf die Niederung in ihrer ganzen Ausdehnung. Gen. 18, 16: Hierauf brachen die Männer von dannen auf und schauten hinab auf Sodom." Was der Mythus mit diesen Stellen gemein hat, ist also, daß „hinabgeschaut" wird. Stucken sagt in Bezug auf diese und andere Stellen sogar: „Die Analogien mit der Genesis liegen auf der Hand!" Wenn man aus der orientalischen Literatur sämtliche Stellen, wo „hinabgeschaut" wird, sammeln und sie auf den Etana-Mythus zurückführen würde, würde es sich herausstellen, daß diese Methode die sonderbarsten Konsequenzen mit sich bringen muß. Jedenfalls steht es fest, daß ein derartiger gemeinschaftlicher Zug nichts beweist. Wenn man in solcher Weise den Beweis beibringt, daß „die Erzählungen von Abraham auf babylonische Quellen zurückgehen", muß man annehmen, daß zwischen allen Sagen, welche über eine gleiche Handlung irgend einer Figur berichten, Zusammenhang besteht. Tatsächlich hat Stucken diese Schlußfolgerung erreicht. „Ich bin nach und nach zur Erkenntnis gelangt, daß sich alle, bei allen Völkern der Erde vorkommenden Sagen zurückführen lassen auf den Schöpfungsmythus. Alle Sagen sind Abzweigungen der Sage, d. h. der Schöpfungssage" (Stucken, l. c. IV 190). Wenn man auf Grund solcher Züge Verwandtschaft annimmt, muß es schon so weit kommen! Es leuchtet aber ein, daß solche Züge nichts beweisen und daß die Methode grundfalsch ist!

Man kann diesem Vorwurf nicht entgehen durch Berufung auf die Methode der Gesamtvergleichung, welche Stucken gebraucht. „Im Gegensatz zu der Mehrzahl meiner Vorgänger vergleiche ich alle in Frage kommenden Mythen en bloc. Einzelne Analogien sind nicht von Belang. Worauf es mir ankommt, ist, nachzuweisen, daß die Gesamtheit der Motive einer Sage übereinstimmt mit der Gesamtheit der Motive einer anderen Sage" (l. c. III 127 f.). Wenn man auch noch so viel Analogien zusammenträgt, welche, jede für sich betrachtet, keine Analogien sind, wird man nicht im Stande sein, damit die Verwandtschaft des Ganzen zu beweisen.

In derselben Weise wie Stucken und Winckler verfährt D. Völter, der in „Ägypten und die Bibel" (Leiden 1903) den Nachweis zu führen versucht, daß die ägyptische Mythologie die Urgeschichte Israels beeinflußt hat. Er entnimmt ägyptischen Sagen einige allgemeine Züge, welche er auch in den Erzählungen der Genesis findet, und schließt dann ohne weitere Beweisführung auf Beeinflussung von ägyptischer Seite. Auf Abraham sind Züge des Gottes Nun übertragen, und die Zerstörung Sodoms ist eine Parallele der Sage über die Zerstörung des Menschengeschlechts durch den Sonnengott Re. Wenn man diese Erzählungen nebeneinander stellt, ist es leichter Differenzen aufzuweisen, als Übereinstimmung zu finden. Völter erzählt diese Sage in gekürzter Form. Wenn man aber die ganze Erzählung liest, sieht man, daß die Erzählungen sich gar nicht vergleichen lassen.[1]) Oder er begnügt sich mit einer sehr entfernten Ähnlichkeit wie z. B. bei Lot. „Lot mit seiner zur Salzsäule erstarrten Frau erinnert an die persische Salzwüste Lut!" Dabei wird das Einfache und Natürliche dem Mythologischen zuliebe hintangestellt. Nach Num. 12, 1 hat Mose eine kuschitische Frau genommen. „Hier scheint man vor einem völligen Rätsel zu stehen. Wie ist dasselbe zu erklären? An eine eigentliche Kuschitin wird man von vornherein nicht denken dürfen, da es durchaus unbegreiflich und unerklärlich wäre, wie Mose an eine solche gekommen sein sollte" (S. 89). Sie ist also eine Göttin und Mose ist ein Gott. Man braucht Num. 12 nur zu lesen und man wird nur an eine eigentliche Kuschitin denken können. Es ist nicht

---

[1]) Cf. Erman, Ägypten, S. 359ff.: Re, der Sohn des Nun, herrschte als König über die Menschen und Götter. Re wurde alt und seine Unterthanen wurden unbotmäßig. Re ruft eine Götterversammlung zusammen. Der Gott Nun rät ihm, die Menschen zu vernichten. Die Göttin Hathor wird beauftragt, die Menschen zu töten. Nachts stieg sie auf die Erde und begann ein furchtbares Blutbad. Da entschloß sich Re, dem Blutbad Einhalt zu tun und wenigstens einen Teil der Menschen noch zu retten. Er läßt 7000 Krüge Bier bereiten. In der Dämmerung wurden die Bierkrüge ausgegossen. Am Morgen fand die Göttin die Felder überflutet. Sie trank von dem Bier und wurde vergnügt, betrunken ging sie umher und kannte die Menschen nicht mehr. Re aber hatte keine Freude an seinem Siege. Er zog sich in den Ruhestand auf den Rücken der Himmelskuh zurück, nachdem er den Thot, den Gott der Weisheit, zu seinem Vertreter auf Erden ernannt hatte. — Wenn man mit dieser Erzählung Gen. 18 und 19 vergleicht, liegen nur Differenzen vor. Abraham entspricht nach Völter Nun. Nun rät, die Menschen zu töten. Abraham bittet Jahve, die Gerechten zu schonen. Gen. 18 bezieht sich nur auf einige Städte und nicht auf die Menschheit. Schließlich bereut es Re, die Menschen zu vernichten. Jahve aber zerstört die Städte ganz und auf immer. So wie es mit dieser Vergleichung Völters steht, steht es auch mit den andern zahlreichen Beispielen, welche er beibringt. Ich zitiere dieses eine Beispiel als Probe der Methode.

möglich, hier alle Beispiele, welche Völter nennt, zu zitieren und zu beurteilen. Das beigebrachte wird aber genügen, um zu zeigen, daß die Methode, nach welcher er verfährt, eine falsche ist. Was oben gegen Stucken und Winckler bemerkt wurde, gilt auch gegen ihn.

Wie es gewöhnlich bei derartigen auf die Spitze getriebenen Systemen geht, geht es auch hier. Man geht aus von richtigen Bemerkungen, fängt dann aber an, die Bemerkungen ins Extreme durchzuführen.

Man bemerkt, daß verschiedene Mythen und Märchen gemeinschaftliche Züge aufweisen. Als Beweise für ihre Verwandtschaft hebt man Züge hervor, welche wegen ihrer Allgemeinheit nichts beweisen, und gleitet dabei über die zahlreichen Differenzen hinweg.

Durch diese Methode kann man geradezu alles beweisen. Es ist darum nicht erstaunlich zu sehen, daß P. Jensen[1]) an ihrer Hand entdeckt hat, daß fast alle Sagen Israels Nachahmungen oder Reflexe des Gilgamesch-Epos und der Sintflutgeschichte sind. Daran hindert nicht, daß die Sagen keine Flut erwähnen. So oft von einer Flucht oder von einer Rettung die Rede ist, ist für Jensen der Beweis geliefert, daß eine Variante der Gilgameschgeschichte vorliegt. Wenn sich auch diese allgemeinen Züge der Übereinstimmung nicht finden, weiß sein Scharfsinn Verschiebungen der Figuren aufzudecken, durch welche man ohne Mühe die Beziehung der Sage zu dem Epos feststellen kann. Er bringt es sogar fertig, die Übereinstimmung nachzuweisen, wenn sich auch durch die Theorie der Verschiebung nicht ein einziger gemeinschaftlicher Zug auftreiben läßt.

Rahel hat den Hausgott ihres Vaters mitgenommen und lügt dem Laban, der auf die Suche nach dem Hausgötzen in ihr Zelt hineingelangt ist, vor, daß sie unwohl sei. Das ist Reflex von Gilgamesch-Epos XI 156ff., wo der gerettete Xisuthros ein Dankopfer bringt. Die „Herrin der Götter" versagt dem Gotte Bel, an das Opfer hinanzugehen, weil er die Menschen vernichtet hat. Da haben wirs, ruft Jensen (O. S. II 986): Weil die Herrin der Götter Bel vom Opfer des Xisuthros fernhalten will, darum will Rahel Laban von dem Götzen fernhalten. Jensen meint, der Xisuthros hat sich da wohl vor Bel versteckt. Das Epos weiß davon aber nichts. Obendrein ist Xisuthros kein Hausgötze, sondern ein Mensch, der in einem Schiffe wohnt und nicht in einer Kamelsänfte. Ein Opfer wird nicht erwähnt. Rahel ist eine gewöhnliche Frau, und es er-

[1]) P. Jensen, Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur. Straßburg 1906. — Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage (Or. Stud. Theod. Nöldeke gewidmet. 1906 II S. 983ff.).

hellt aus nichts, daß sie eine Parallelfigur der Belit-ilani ist. Es läßt sich nicht Ein gemeinschaftlicher Zug zwischen dieser Geschichte und dem Epos aufweisen. Tut nichts! Mit einem „also“ wird als bewiesen hingestellt, was noch bewiesen werden muß! In dieser Weise verfährt Jensen auf jeder Seite. Er spricht der Patriarchengeschichte jeden historischen Wert ab.

Es läßt sich meines Erachtens nicht bestreiten, daß etwas Wahres an den Behauptungen der „Mythologen“ ist. Man hatte längst bemerkt, daß einige Züge der Sagen einen märchenhaften Charakter zeigen. Schon 1852 hat de Rougé hingewiesen auf das ägyptische Märchen der zwei Brüder und die Ähnlichkeit desselben mit der Geschichte von Joseph und der Frau seines Meisters. C. P. Tiele hat öfters betont, daß die Jugendgeschichte von Sargon, Cyrus, Kršṇa, Perseus, Romulus, Siegfried denselben Zug aufweist wie die Legende von der Geburt Moses’ (Geschiedenis v. d. Godsch. i. d. oudheid. 1893 I 152). Daraus folgt aber nicht, daß die Erzählungen als solche ganz aus mythologischen Zügen aufgebaut sind.

Wir haben schon bemerkt, daß die Erzvätersagen über die Figuren der Sagen in rein menschlicher Weise reden, und daß die Patriarchen nichts Mythologisches an sich haben. Das ist nicht der Fall mit den Figuren in den Mythen, auf welche Stucken u. a. diese Legenden zurückführen. Die Geschichten, welche von diesen Figuren erzählt werden, weisen deutlich mythologischen Charakter auf. Ištar steigt hinab in die Unterwelt und kommt zurück. Etana steigt empor zu dem Planetenhimmel, Adapa wird von den Göttern vor Anu geführt und verweigert im Himmel die Lebensspeise. Die Tiere reden in dem Etana-Mythus, Adapa zerbricht die Flügel des Südwindes, Ištars Hinabsteigen hemmt die Fruchtbarkeit. Solche Züge weisen die Patriarchensagen gar nicht auf. Auch wenn der Mythus zur Legende oder zum Märchen geworden ist, gehen diese Züge nicht verloren. Von vornherein ist es also nicht wahrscheinlich, daß man ohne weiteres diese Erzählungen als mythologischen Niederschlag betrachten darf.

Schließlich sei bemerkt, daß der Ausgangspunkt Wincklers noch in anderer Weise unrichtig ist. Er behauptet, daß kein Volk Erinnerungen an seine Vorgeschichte hat, und meint, daß es ein Irrtum ist anzunehmen, daß Stämme in einfachen Kulturverhältnissen eine gute Erinnerung besitzen. Natürlich hat Winckler Recht, wenn er behauptet, daß genaues geschichtliches Wissen, wie wir das kennen, diesen Stämmen abgeht. Das geht auch den späteren orientalischen Gelehrten ab. Es läßt sich aber beweisen, daß man den Erinnerungen eines Stammes nicht jeden Wert absprechen darf. Die Karaiben haben keine Literatur, wissen aber trotzdem, daß sie

in ihren Wohnorten keine Ureinwohner sondern Einwanderer sind (J. G. Müller, Geschichte der Amerik. Urreligionen 1855. S. 195). Die Sagen der nordamerikanischen Rothäute wissen „von ihren eigenen kümmerlichen Zuständen in nicht so ferner Zeit und von den zivilisierten Urbewohnern vor ihnen.“ Tatsächlich beweisen aufgefundene Denkmäler, daß „die jetzigen Vereinigten Staaten von Menschen bewohnt waren, die im Besitze einer ungleich höheren Kultur waren“ (ib. 45. 47).

Wir brauchen aber nicht so weit zu gehen und die Beispiele Amerika, Niederl.-Indien usw. zu entnehmen. Amos (9, 7) weiß, daß die Philister nicht immer im Lande gewohnt haben, und die ägyptischen Inschriften bestätigen das. Von einer Literatur der Philister wissen wir nichts, und es läßt sich nicht annehmen, daß Amos seine Kenntnis schriftlichen Aufzeichnungen entnommen hat.

Wenn Winckler sagt: „die Geschichte eines Volkes beginnt mit seinen schriftlichen Aufzeichnungen“, beachtet er nicht, daß hinter den Aufzeichnungen die mündliche Überlieferung steht. Die Volkserzählungen, welche nicht aufgezeichnet werden, trotzdem aber von Generation zu Generation kommen, enthalten manchmal historische Erinnerungen. Natürlich muß man darauf bedacht sein, daß Märchenhaftes sich mit diesen Erinnerungen vermischt. Es geht aber nicht an, diese Erzählungen ohne weiteres als wertlos bei Seite zu stellen.

Den Untersuchungen Wincklers können wir darum nicht beistimmen. Wenn er und diejenigen, welche sich zu seinem Glauben bekannt haben, nicht nach einer anderen Methode arbeiten wollen, befürchte ich, daß jede Auseinandersetzung mit dieser „Schule“ fruchtlos sein wird, eben weil man sich bei dieser Methode benimmt, als handle es sich um ein „Glauben“ und nicht um eine wissenschaftliche Untersuchung. Es wird nicht mehr auf die Wagschale gelegt und abgewogen, sondern dekretiert. Man bringt keine Argumente und Gründe bei, sondern erledigt alles mit einem „mihi constat“!

Wenn die Erzählungen nach einem mythologischen Schema entworfen wären, müßten die Figuren in ganz anderer Weise gezeichnet sein, als jetzt der Fall ist, und die Verwandtschaft mit den Mythen anderer Völker müßte sich in bestimmteren Zügen zeigen. Eben weil diese Erzählungen keine Züge aufweisen, welche fremden Mythen entsprechen, müssen wir der Sage überwiegend mythologischen Charakter absprechen. Nur an einzelnen Stellen sind Motive, welche sich auch anderswo in Mythen finden, in die Erzählungen aufgenommen worden. Dadurch wird aber der Charakter der Erzählungen als Ganzes nicht berührt.

C. Die Patriarchensagen sind keine Abspiegelungen der Königszeit.

Die Meinung, daß die Patriarchensagen zu fassen sind als Abspiegelung der Zeit, in welcher sie abgefaßt wurden, findet man am klarsten ausgesprochen bei J. Wellhausen, Prolegomena [3] S. 331 ff. „Freilich über die Patriarchen ist hier kein historisches Wissen zu gewinnen, sondern nur über die Zeit, in welcher die Erzählungen über sie im israelitischen Volke entstanden. . . . . . Die etwaigen Wanderungen der Völker und Stämme sind notwendige Folgen des angenommenen Verwandtschaftsverhältnisses. . . . . . Die nahe Beziehung, in welche die Aramäer zu den Israeliten gesetzt werden, wird sich wohl daraus erklären, daß die Patriarchensage im mittleren und nördlichen Israel ihren eigentlichen Boden hat, wie das aus der ausgesprochenen Vorliebe für Rahel und Joseph klar erhellt. . . . Auch an scheinbaren Widersprüchen mangelt es in der ethnographischen Genealogie nicht . . . . das erklärt sich ganz natürlich aus verschiedener Auffassung und Gliederung der Verwandtschaftsverhältnisse. . . . . . In den persönlichen Charakterzügen der Patriarchen spiegelt sich wesentlich nur der einzelne Israelit nach seinem Wesen und nach seinen Wünschen ab. Die historisch-nationalen Bezüge zeigen sich in den Verhältnissen derselben zu ihren Brüdern, Vettern und übrigen Verwandten. Da blickt überall der Hintergrund bricht überall die Stimmung der israelitischen Königszeit durch“.

In den kritischen Kreisen ist diese Meinung die gewöhnliche, welche in den Werken vieler Gelehrten verteidigt wird. Es nimmt nicht Wunder, daß man dieser Meinung in weiten Kreisen beigepflichtet hat und daß sie fast zum Dogma geworden ist; denn die Sagen weisen viele Züge auf, welche beweisen, daß wir es nicht mit einer eigentlichen Familiengeschichte zu tun haben, sondern mit Personifizierungen von Stämmen und Städten.

Von Lot wird (Gen. 13, 12) gesagt, daß er wohnte in den Städten des Kikkar. Lot ist also nicht ein Mann, sondern ein Stamm, sonst konnte er nicht in mehreren Städten wohnen. Gen. 34 ist Sichem der Sohn Hamors nicht von der Stadt Sichem zu trennen, wie Jdc. 9, 26 ff. beweist. Ismael ist der Vater von 12 Fürsten und bedeutet also einen Stamm. Von Esau wird es (Gen. 36, 1) im Texte selbst ausgesagt „das ist Edom“, und die Glosse Gen. 15, 2, welche den Ben-Mešeḳ Abrahams als Damascus deutet, beweist, daß die israelitischen Gelehrten die Namen als Gruppennamen faßten. Jakob-Israel ist also national zu deuten

und die Schlußfolgerung liegt auf der Hand, daß auch die Ereignisse, über welche erzählt wird, auf die Nation bezogen werden müssen.

Einige Orte, an welchen die Patriarchen wohnen, kommen in der Königszeit als heilige Orte vor. Daraus folgert man, daß „eine ganze Reihe von Erzählungen über die Patriarchen Kultusmythen sind . . . . . . Interesse haben sie nur für diejenigen, die noch immer am selben Altare wie einst Abraham dem Jahve opfern (Wellhausen, Prol. [3] S. 338). Amos 4, 4; 5, 5; 8, 14 erwähnen Bet-El und Beerseba, 1. Kön. 12, 1ff. wird Rehabeam in Sichem gekrönt. Die Folgerung Wellhausens scheint also richtig zu sein.

Die Sitte des Kinderopfers war den Propheten der spätern Königszeit eine große Sünde. Gen. 22 beabsichtigt wohl zu belehren, daß Jahve diese Opfer nicht wünscht. Die Opferung Isaaks scheint zu beweisen, daß die Erzählungen eine ethische Tendenz haben, welche der späteren Zeit entnommen ist.

Viele Stellen weisen hin auf die Zeit, in der Israel Herr des Landes ist. Die zahlreichen Verheißungen setzen diese Zeit natürlich voraus (Gen. 12, 7; 13, 14ff.; 15, 7 usw.). Gen. 27, 29 kennt Jakob als den Herrn seiner Brüder und Gen. 36, 31 nennt geradezu die Zeit der Könige.

Es gibt also reichliche Veranlassung, denen beizustimmen, welche betonen, daß die Patriarchensagen mit der Königszeit zusammenhängen und nationale Züge aufweisen. Allein, damit ist die Sache nicht erledigt! Wenn man aus den angeführten Punkten schließen würde, daß also die ganze Tradition der Genesis aus der Königszeit zu erklären ist, würde man auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen.

Man meint, die Sage sei bestrebt, die Heiligkeit der Kultorte der Königszeit zu erklären. Wie schon bemerkt wurde, kommen Bet-El und Beerseba tatsächlich als heilige Orte vor und erhebt Amos Einspruch gegen die Wallfahrten nach diesen Orten und gegen den Kultus, welcher daselbst ausgeübt wurde. Wellhausen sagt darum: „Die Patriarchen wohnen ausschließlich an Stätten, die späterhin als uralte Heiligtümer galten, und inaugurieren den Opferdienst daselbst“. Diese Behauptung trifft aber nicht zu. Sichem, wo Abraham Gen. 12, 6ff. einen Altar erbaut und in dessen Nähe Jakob ein Feld kauft (Gen. 33, 19) und einen Altar errichtet, ist zwar der Ort, welcher für die Krönung Rehabeams bestimmt war, es kommt aber als heiliger Ort sonst nicht vor. Was das NT. über den Brunnen Jakobs daselbst erzählt, geht auf Gen. 33, 19 zurück. Den Israeliten der Königszeit war Sichem als heiliger Ort nicht sehr wichtig, sonst wäre Tirza nicht bald königliche

Residenz geworden und hätte man später Samaria nicht als Residenz gewählt. Wir wissen überhaupt nur von einer mißlungenen Krönung, welche in Sichem stattfinden sollte. Saul wird zu Miṣpah als König ausgerufen (1. Sam. 10, 17 ff.), David wurde zu Hebron gesalbt (2. Sam. 2, 4; 5, 3). Für Salomo war Gibeon ein vornehmer heiliger Ort (1. Kön. 3, 3 ff.), er wurde aber zu Jerusalem gesalbt (1. Kön. 1, 35. 39).

Es fehlt also jeder Grund, Sichem als den Ort anzusehen, an welchem ein legitimer König gesalbt werden müßte. Die Behauptung, daß die Sage beabsichtigt, die Heiligkeit dieses berühmten Orts zu erklären, steht hier vor der Schwierigkeit, daß die Königszeit Sichem nicht als einen berühmten heiligen Ort kennt.

Die zweite Stelle, an der Abraham einen Altar errichtet, liegt zwischen Beth-El und Ai. Sie wird in der Richter- und Königszeit nicht mehr erwähnt.

Der dritte Ort ist Mamre. Die Elone Mamre kommen nur in Genesis vor. Als heiliger Ort wird es im AT. niemals erwähnt. Das ist mit mehreren Stätten, an denen die Patriarchen wohnen, der Fall. Hebron, Mahanaim, Pnuel, Sukkoth werden in den prophetischen und historischen Büchern nicht als heilige Orte genannt. Die Behauptung Wellhausens trifft nur zu für Beerseba und Beth-El.

Dagegen fällt es auf, daß Orte, welche in der Richter- und Königszeit in hohem Ansehen waren, in den Patriarchensagen nicht vorkommen. Silo, Miṣpa, Rama, Gibeon, Gilgal, Dan, Samaria (Amos 8, 14) werden nicht erwähnt. Angesichts dieser Tatsache kann man aus der Erwähnung von Beth-El und Beerseba nicht schließen, daß die Sage den Kultus der Königszeit abspiegelt.

Um die nationale Deutung steht es nicht besser. Es wäre interessant zu vernehmen, welche Verhältnisse der Königszeit sich in der Josephsgeschichte abspiegeln. Man geht bei der Aufstellung einer Theorie über die Erzvätersagen an dieser ausführlichen Geschichte vorüber, wohl darum, weil es unmöglich ist, diese Geschichte als Reflex der Königszeit zu verstehen. Das gilt aber auch von den Sagen über Abraham und Lot, von der Zerstörung Sodoms, von der Heirat Isaaks mit Rebekka und der Reise des Sklaven Abrahams (Gen. 24), von Jakob in Haran, also von dem größten Teil der Genesis.

Als Begründung für die Deutung aus den Verhältnissen der Königszeit verweist man nur auf die Jakob-Esau- und auf die Jakob-Laban-Geschichte. Sogar an diesem Beispiele läßt die Theorie sich aber ihrem Aufsteller selbst nicht wahrmachen, denn Wellhausen schließt seine Besprechung dieser Geschichten (Prol. [3] S. 334)

mit der Bemerkung: „Ausdrücklich aber möge noch bemerkt werden, daß auch da, wo die historischen Motive ganz unzweideutig in der Patriarchensage sich verraten, doch nicht einfach die Wirklichkeit darin transkribiert ist.“ Wenn man die Sagen mit der Wirklichkeit der Königszeit vergleicht, wird man es noch etwas bestimmter ausdrücken können und sagen, daß die Wirklichkeit der Königszeit auch in diesen Beispielen der Sage gar nicht entspricht.

Die nationale Deutung der Jakob-Esau-Geschichte ist folgende: Edom war früher als Israel ein Volk und Reich geworden, wurde aber dann von Israel überflügelt und schließlich durch David auch unterworfen (Prol. [3] 335). B. Stade meint, daß Edomiter unter Saul Hebron besaßen. Diese nach Edom gravitierenden Stämme haben sich jedoch an Juda angeschlossen. Dadurch wurde Edom geschwächt und später durch Israel unterworfen. „In der Sage findet dies darin seinen Ausdruck, daß Esau zwar älterer Bruder Jakobs ist, aber doch nur der ältere Zwillingsbruder, mit dem der jüngere schon im Mutterleibe hadert und den er daran zu hindern sucht, zuerst den letzteren zu verlassen. Ja, schließlich wird Esau um seine Erstgeburt von Jakob betrogen und verkauft sie an diesen für ein Linsengericht“ (G. V. I. I S. 121 f.).

Die historischen Tatsachen sind folgende: David schlägt 18000 Edomiter und setzt in Edom Verwalter ein (2. Sam. 8, 13—15; cf. 1. Kön. 11, 15—17). Unter Salomo werden die Edomiter wieder unabhängig und setzen einen König ein (1. Kön. 11, 25). Unter Jošaphaṭ zieht der König Edoms mit Juda und Israel gegen Moab (2. Kön. 3, 9). Unter Joram entzieht er sich der judäischen Suprematie (2. Kön. 8, 20). Zwar schlägt Amasjah später die Edomiter wieder (2. Kön. 14, 7), die Herrschaft über Edom kann er aber nicht wiederherstellen. Die assyrischen Könige kennen Edom als unabhängiges Reich. Amos (1, 11. 12) weiß von einem tiefen Haß zwischen den Brudervölkern, welcher in der späteren Zeit nicht geringer wurde. Das Verhältnis von Edom zu Israel ist von Anfang an ein feindliches. Die Israeliten töten Tausende von Edomitern und die Edomiter sind immer bereit, zur Rache zu schreiten. Man würde erwarten, daß in Erzählungen, in welchen diese Verhältnisse sich abspiegeln, wenigstens von Streit die Rede sein würde. Man irrt sich, die Erzählungen kennen keinen Streit! Sie wissen nur zu erzählen über die Klugheit, mit welcher Jakob die Rechte des älteren Bruders zu gewinnen versteht. Von dem Hasse, welchen die geschichtlichen Verhältnisse immer wieder bezeugen, wissen die Erzählungen nichts. Esaus Zorn ist bald erloschen, und in freundlicher Weise geht er seinem Bruder aus dem Wege, als dieser aus Padan-Aram kommt. Jakob erringt sich seine bessere Stellung nur durch Betrug und

Klugheit und lebt nach seiner Rückkehr mit seinem Bruder in gutem Einvernehmen. Die Verhältnisse, wie sie sich geschichtlich feststellen lassen, spiegeln sich also in der Sage gar nicht wieder. Man kann nur darauf hinweisen, daß die Sage in dem Segen Isaaks die vorherrschende Position Jakobs voraussagt. Ein derartiger Zug kann aber in die Redaktion jeder Sage aufgenommen werden, ohne den Charakter der Sage weiter zu beeinflussen. Wer mit Wellhausen die Jakob-Esau-Sagen in dieser Weise deuten will, muß auf eine Erklärung von allen anderen Zügen der Erzählung verzichten und sich darauf beschränken, auf Gen. 27, 29—40 hinzuweisen. Wenn Wellhausen Prol. [3] 337 sagt: „In Wirklichkeit hat Edom seinen Zorn gegen Jakob immerdar bewahrt und sein Verwandtschaftsgefühl erstickt", fühlt er, daß die Sagen mit seiner eigenen Theorie im Widerspruch stehen.

Bei den Jakob-Laban-Sagen liegt es ebenso: „Ein weiteres Beispiel, wo der zeitgenössische Hintergrund recht klar durch die Patriarchengeschichte hindurchschimmert, bietet die Erzählung von Jakob und Laban dar. Dem von Mesopotamien nach dem Jordanlande auswandernden, halb flüchtigen Hebräer folgt der aramäische Schwiegervater auf dem Fuße und ereilt ihn in Gilead; dort vertragen sie sich miteinander und türmen einen Wall auf, welcher die Grenze zwischen ihnen bilden soll, welche sie sich verpflichten zu achten und nicht feindlich zu überschreiten. Das entspricht dem wirklichen Sachverhalte, daß der hebräischen Einwanderung in Kanaan die aramäische folgte und sie zu überfluten drohte, daß Gilead das Grenzland zwischen den beiden Völkern war und lange Zeit der Schauplatz der grimmigsten Kämpfe zwischen ihnen" (Prol. [3] 335 f.).

Da fragt man sich doch, wie ein Ort, an dem Jakob und Laban in friedlicher Weise, ohne den geringsten Kampf, einen Bund, einen Bund auf ewigen Frieden miteinander schließen, die Abspiegelung sein kann des Grenzlandes, das lange Zeit „der Schauplatz der grimmigsten Kämpfe zwischen ihnen" war. Die aramäische Einwanderung, welche der hebräischen folgte, wird in sehr sonderbarer Weise gezeichnet in Laban, der nach seinem Vertrag mit Jakob in seine Heimat zurückkehrte! Der Frieden ist also die Abspiegelung des Streites und die Rückkehr der Reflex der Einwanderung. Ich kann nicht glauben, daß der Scharfsinn Wellhausens hier das Richtige gesehen hat. Keinenfalls können die Verhältnisse der Königszeit die Erzählungen hervorgerufen haben. David bekämpft die Aramäer (2. Sam. 8, 3). Samaria wird durch Benhadad belagert (1. Kön. 20). Bei Aphek in der Ebene Jizreel kämpft er mit Israel (ib. V. 26ff.). Benhadad I. hatte vorher über Israel den

Sieg errungen und Omri gezwungen, den Aramäern einen Bezirk in seiner Hauptstadt Samaria einzuräumen. Achab schlägt die Aramäer in Gilead (1. Kön. 22). 2. Kön. 6 stehen die Aramäer in Dothan, 2. Kön. 12 kämpft Hazael gegen Gath und bedroht Jerusalem, und 2. Kön. 10, 32 berichtet, daß das ganze ostjordanische Gebiet an Hazael kam. Über das in den Keilinschriften erwähnte Bündnis Achabs mit den Aramäern berichtet das AT. nichts. Es beweist, daß Damaskus in der Mitte des 9. Jahrhunderts die Führung hatte. Die Erzählung setzt ein friedliches Nebeneinanderleben voraus, die Geschichte der Königszeit berichtet über eine Hegemonie der Aramäer und über fortwährende Kämpfe. Diese Zeit paßt nicht zu der Situation, welche in Gen. 31, 52 gezeichnet wird. „Und Laban sagte ... ich werde an diesen Steinhaufen nicht in feindlicher Gesinnung vorbeischreiten, und du wirst an diesen Steinhaufen nicht in feindlicher Gesinnung vorbeiziehen. Die Götter Abrahams und Nahors mögen zwischen uns richten.“ Es leuchtet auch ein, daß die Deutung Wellhausens, welche die Rückkehr Jakobs aus Haran als eine hebräische Einwanderung faßt, ihn nötigt, einzuräumen, daß der Inhalt der Erzählung auf Ereignisse der Vorgeschichte zurückgehen muß, denn die historische Zeit weiß von einer derartigen Einwanderung nichts. Mit Recht bemerkt auch Ed. Meyer (Die Isr. S. 245), daß der Berg Gilead im Ostjordanlande niemals die Grenze zwischen Israel und den späteren Aramäern gewesen sein kann. „Die Israeliten sitzen im Süden, diese Aramäer kommen von Norden; die Grenze könnte also wohl eins der von Osten nach Westen laufenden Flußtäler sein, aber nicht ein Berg, da die Gebirgszüge in nordsüdlicher Richtung streichen.“ Die Schlacht bei Aphek in der Ebene Jizreel beweist, daß die Aramäer von Norden her in das israelitische Gebiet zogen. Das Gebirge Gilead kann also nicht als Grenze gegolten haben.

Die neue Leidener Übersetzung des AT. meint, daß Gen. 31 im 8. Jahrhundert entstanden ist, als die Kriege mit den Aramäern nicht mehr vorkamen. Damals hatte die Macht der Assyrer das nord-israelitische Reich vernichtet und auch Damaskus geknechtet. Es scheint daher unmöglich, daß in dieser Zeit eine Erzählung abgefaßt wird, welche Jakob und Laban als unabhängige Mächte einander gegenüberstellt und sich also um den wirklichen Tatbestand gar nicht kümmert.

Die beiden Beispiele, welche das Recht der nationalen Deutung beweisen müssen, treffen nicht zu. Offenbar sagt Wellhausen in Hinsicht auf sämtliche Sagen zu viel, wenn er Prol. ³ 334 bemerkt: „Da blickt überall der Hintergrund, bricht überall die Stimmung der israelitischen Königszeit durch.“ Man hat anzuerkennen, daß

die Sagen an vielen Stellen Anspielungen auf die Königszeit enthalten, namentlich in den Verheißungen an die Patriarchen, man hat aber auch einzuräumen, daß der Inhalt der Sagen durch die Verhältnisse der Königszeit nicht verständlich wird. Die Richter- und Königszeit hat die Erzählungen natürlich beeinflußt, man hat aber auf eine ältere Zeit zurückzugreifen, wenn man die Entstehung der Erzählungen verstehen will.

Müssen wir, bei der Erörterung der Frage nach der Deutung der Patriarchensagen, die mythologische und spät-nationale Erklärung der Sagen zurückweisen, so können wir uns jedoch einer auf die Spitze getriebenen stammesgeschichtlichen Deutung ebensowenig anschließen.

C. Steuernagel[1]) hat versucht, die eigentümliche Sprache der Sagen historisch zu übersetzen. Er kann sich der Meinung Stades und Wellhausens nicht anschließen. Gegenüber ihrer Ansicht verteidigt er, daß die Sagen über ältere Ereignisse berichten und als „Einwanderungssagen" zu erklären sind. Er meint, an der Hand dieser Erzählungen ein Bild der Einwanderung entwerfen zu können. Soweit mir bekannt ist, haben seine Aufstellungen bis jetzt wenig Beistimmung gefunden. Seine Erklärung scheint mir dem Charakter der Sage nicht gerecht zu werden. Er hebt einige Züge hervor, für welche er meint, eine stammesgeschichtliche Deutung annehmen zu können, geht dann aber an anderen Zügen, welche sich von den ersten nicht trennen lassen, und welche keine derartige Erklärung zulassen, vorbei und läßt also die eigentliche Sage unerklärt.

Als Joseph auf Geheiß seines Vaters nach Sichem zieht zu seinen Brüdern, findet er diese daselbst nicht. Sie sind schon weitergezogen. Das bedeutet, nach Steuernagel (l. c. S. 54), daß die Besetzung des Gebirges Ephraim durch die Leastämme der anderen durch den Jakob-Rahelstamm vorausging. Wie ist da aber die Rückkehr der Brüder zu ihrem Vater zu fassen? Es läßt sich nicht einsehen, warum wir den ersten Zug stammesgeschichtlich deuten sollen, wenn das bei der weiteren Erzählung unmöglich ist.

Der Ringkampf Jakobs mit El bedeutet, daß der Stamm Jakob im Kampfe mit den Bewohnern Nordgileads der Sieger blieb (S. 61). Die Bewohner Nordgileads können aber nicht als Gott (El) bezeichnet werden.

Die historische Zeit hat ein Grab Rahels gekannt. Über die Maṣṣeba auf diesem Grabe berichtet Gen. 35, 20. Der Tod Rahels bedeutet bei Steuernagel eine südliche Ausdehnung des Rahelstammes,

[1]) C. Steuernagel, Die Einwanderung der israel. Stämme in Kanaan. Berlin 1901.

in deren Folge sich der Stamm Benjamin verselbständigte. Dadurch verschwand der Jakob-Rahelstamm aus der Geschichte. Daher erzählt die Sage, daß Rahel bei der Geburt Benjamins starb. Wir wissen, daß das Grabmal Rahels tatsächlich im Gebiete des Stammes Benjamin gezeigt wurde (1. Sam. 10, 2). Die Verhältnisse, auf welche Gen. 35, 20 nach Steuernagel anspielt, finden natürlich im Verlaufe von längerer Zeit statt. Zur Symbolisierung solcher Ereignisse, welche wenigstens ein ganzes Jahrhundert in Anspruch nehmen, baut man kein Grabmal! Das Grabmal, welches 1. Sam. 10, 2 und Jer. 31, 15 erwähnt wird, beweist, daß wir in dieser Weise mit der Geschichte Rahels nicht fertig werden.

Steuernagel deutet alle Personen als wandernde Stämme. Jakob ist ihm ursprünglich die Personifikation eines gleichnamigen Stammes, der einst südlich von Kanaan wohnte. Mit anderen Stämmen wurde er von Edomitern verdrängt (Jakob flüchtet vor Esau). Er wanderte in die östlichen Steppen und verschmolz dort mit dem aramäischen Stamm Rahel zu einer Einheit (Jakob heiratet Rahel). Aus dem Stamme Jakob-Rahel entstand der Stamm Joseph. Deshalb gilt Joseph für den Sohn Jakobs und Rahels. Gen. 31 erzählt, daß der Aramäer Laban Jakob verfolgt. Das bedeutet, daß gleichzeitig mit der Wanderung Jakobs auch eine solche aramäischer Stämme von Mesopotamien aus in der Richtung auf Gilead zu erfolgte. Die Flucht Jakobs bedeutet, daß die Aramäer den Jakob-Rahelstamm vor sich her schoben.

Wenn man die betreffenden Sagen mit dieser Deutung vergleicht, sieht man, daß die Erzählungen als solche ihre Erklärung in dieser Weise gar nicht finden. Steuernagel entnimmt den Sagen nur, was seinem Zwecke dienstbar ist, geht aber über das Weitere einfach hinweg. Er erklärt S. 57 alle Jakob-Esau-Sagen, mit geringen Ausnahmen, als freie Dichtungen. Es wäre methodisch verfehlt, sagt er, alles, was hier erzählt wird, historisch verwerten zu wollen. Das scheint mir auch für die Züge der Sagen zu gelten, welche Steuernagel meint historisch deuten zu können.

Die Flucht Jakobs nach dem Norden bedeutet die Auswanderung des Jakobstammes in die östliche Steppe. Die Sage läßt Jakob aber nach Haran wandern. In der Nähe dieser Stadt wohnt er bei den Herden. Die Gegend Harans aber ist keine Steppe, und das Nomadenleben, welches die Deutung Steuernagels für den Jakobstamm voraussetzt, paßt schlecht zu der Sage über Jakob bei Laban. Die östliche Steppe, welche nach Steuernagel Wohnort Jakobs ist, ist nirgends der Wohnort Labans. Die Quellenscheidung hat versucht, dieselbe als Ziel der Reise Jakobs bei E nachzuweisen. Es geht aber aus nichts hervor, daß es je eine Sage gegeben hat,

welche Laban als Nomaden der syrisch-arabischen Wüste faßte. Die alttestamentliche Tradition weiß nur von Haran als Wohnsitz Labans, und wir sind nicht berechtigt, aus Gen. 29, 1 zu folgern, daß E sich ihn als einen Nomadenscheih gedacht hat. Dort wird nur angegeben, in welcher Richtung Jakob, von Luz aufbrechend, seine Reise fortsetzte.

Die Flucht Jakobs vor Esau entspricht nicht der Auswanderung des Jakobstammes, der von den Edomitern verdrängt wurde. Die Sage weiß nichts davon, daß Edom nach Vertreibung des Jakobstammes seine Wohnsitze an sich brachte und sich daselbst ansiedelte. Sie kennt Esau nur als Bewohner des Gebirges Seir (Gen. 32, 4; 33, 14. 16). Wenn der eine Stamm den anderen Stamm verdrängt hätte, müßte Gen. 27 uns etwas ganz anderes erzählen, als jetzt der Fall ist.

Es ist nicht wohl möglich, Gen. 31 als Reflex einer aramäischen Völkerwanderung zu deuten. Man kann die Flucht Jakobs vor Laban nicht erklären als eine Auswanderung des Jakobstammes, welcher später eine Auswanderung des Labanstammes folgt. Dafür spricht auch nicht ein einziger Zug dieser Erzählung. Aus nichts erhellt, daß Laban auswandert. Im Gegenteil, er kehrt am Schlusse der Erzählung wieder zu seinem alten Wohnort zurück! Er wünscht Jakob einzuholen und kehrt zurück, sobald er sich mit ihm auseinandergesetzt hat. Daraus kann man doch nicht schließen auf aramäische Stämme, welche bei ihrer Auswanderung den Jakob-Rahelstamm vor sich her schoben!

Zu welchen Unmöglichkeiten diese Deutung führt, zeigt eine Vergleichung von S. 5 und 56. Rahel starb bei der Geburt Benjamins, d. h. der Stamm Rahel hört auf zu existieren, sobald Benjamin als selbständiger Stamm entsteht und neben Joseph tritt (S. 5). Nach S. 56 müßte bei der Geburt Benjamins nicht Rahel, sondern Joseph gestorben sein. Denn der neuentstandene Mischstamm Jakob-Rahel wurde allmählich mit einem neuen Namen Joseph genannt. Das läßt sich nur so verstehen, daß derselbe Stamm mit verschiedenen Namen bezeichnet wurde. Eben dadurch verschwand der Stamm Jakob-Rahel. Nach S. 56 existierte also eine Gruppe Jakob-Rahel-Joseph. Aus dieser Gruppe heraus wuchs Benjamin empor. Wenn die Existenz des selbständigen Stammes Benjamin den Tod Rahels verursachte, trifft das nicht nur Rahel, sondern die ganze Gruppe Jakob-Rahel-Joseph, denn bei Benjamins Geburt existiert Joseph schon und kann also von einem selbständigen Stamme Rahel nicht mehr die Rede sein.

Die Methode ist für die Erklärung der gesamten Patriarchensagen ungenügend. Steuernagel weiß tatsächlich nicht, was mit

den Erzählungen über Abram und Isaak anzufangen ist. Er betrachtet die Abram- und Isaak-Sagen als Varianten der Jakobsage. Die alte Sage hat die Figur der Rahel verdoppelt (Rebekka). „In der weiteren Entwickelung der Sage sind beide Gestalten wiederum kombiniert und als Sara dem ältesten Patriarchen, Abraham, als Weib beigeordnet. Das ergibt sich daraus, daß die Sara im wesentlichen nichts enthält, was nicht in der Rebekka- bzw. Rahelsage eine Parallele hat“ (S. 40). Seinem System gemäß muß die Heirat Abrams und Saras aber eine Vermischung zweier Stämme bedeuten, welche zu Isaak werden. Jakob muß hervorgegangen sein aus einer Vermischung der Stämme Isaak und Rebekka. Das nimmt Steuernagel aber nicht an. Warum man die Jakobsagen mit verändertem Subjekt erzählt hat, wird uns nicht klar. Die Leute, welche das taten, waren alle Bene Jakob. Ihre Tradition muß also die Namen Isaak, Rebekka, Abraham und Sara gekannt haben, sonst hätten sie keine Veranlassung, mit diesen Namen Sagen zu verknüpfen. Steuernagel nimmt an, daß die Herleitung Abrahams aus Ur-Kasdim historisch korrekt ist (S. 68). Es hat also eine Tradition über Abraham gegeben, welche über die älteste Geschichte in dieser Hinsicht wohl informiert war, und welche von Abraham jedenfalls noch etwas mehr erzählt haben muß, als die Nachricht, daß er aus Ur-Kasdim kam. Da versteht man aber nicht, warum den Israeliten, wenn sie von Abraham erzählen wollten, nur erübrigte, den Jakobsagen ein anderes Subjekt unterzuschieben.

Die Deutung Steuernagels setzt voraus, daß die Patriarchensagen uns über Nomaden berichten. Eine Flucht oder Reise bedeutet eine Wanderung des Stammes. Eine Ehe ist eine Vermischung von zwei Stämmen, welche in derselben Gegend herumziehen und zelten. Wenn man die Familiengeschichte als Stammgeschichte interpretiert, nötigen die wiederholten Reisen, über welche die Sagen berichten, schon, an eine Nomadenbevölkerung zu denken.

Mit dieser Voraussetzung steht die Genesis jedoch nicht im Einklang. Man hat aus den Sagen der Genesis geschlossen auf den Nomadencharakter der Vorfahren Israels. Eine richtige Interpretation dieser Sagen belehrt uns aber, daß man dazu nicht berechtigt ist. Wenn man die Verhältnisse, wie die Genesis sie malt, studiert vom allgemeinen ethnologischen Standpunkte, sieht man bald ein, daß die Theorie über die hebräischen Beduinen auf unrichtiger Deutung der Quellen beruht. Diese Meinung ist jedoch fast allgemein angenommen. Weil die Frage, namentlich für die historische Kritik von größter Bedeutung ist, werden wir derselben in einem selbständigen Abschnitt näher treten.

II. Der Ackerbau in den Vätersagen.

Wie malen die alttestamentlichen Quellen die Vorfahren des späteren Volkes? Diese Frage scheint für die Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft keine Frage zu sein. Man ist darüber einverstanden, daß die Patriarchen Hirten waren.

Sogar diejenigen, welche die Beduinentheorie der „religionsgeschichtlichen Schule" bestreiten, erkennen als relativ richtig an, daß Israel eine nomadische und eine Ackerbauperiode gehabt hat.[1]) Sie behaupten, daß die übliche Vorstellung der Entwickelung der israelitischen Religion eine irrige ist. Diese nimmt an, daß die drei Stufen dieser Entwickelung sind 1. Beduinenreligion; 2. Bauernreligion; 3. Prophetenreligion. Sie verfechten die Meinung, daß es keine grundverschiedene Beduinen- und Bauernreligion gegeben hat. Nach Winckler ist Israel als ethnologische Gesamtheit entstanden durch das Vordringen der Beduinenstämme gegen das Kulturland. Im Kulturland wohnend konnte man sich der Beeinflussung durch die Kulturverhältnisse und die altorientalische Weltanschauung nicht entziehen. Er setzt aber auch für die israelitischen Stämme eine Beduinenperiode voraus.[2])

Am stärksten ausgeprägt finden wir die Theorie in der Schule Wellhausens. „Die Hebräer fühlten sich als Eroberer den Unterworfenen gegenüber sehr stolz, sie wollten als Herren mit den Knechten, als freie Hirten mit den Bauern nichts zu tun haben. . . . Sicher ist nur die nahe Verwandtschaft der Hebräer mit den nomadischen und halbnomadischen Stämmen, welche auf der Halbinsel des Sinai ihr Wesen trieben und den Übergang von den Arabern zu den Kanaanitern bildeten" (Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. [4] S. 9). Wellhausen erwähnt hier die Verwandtschaft der Hebräer mit Halbnomaden, denkt sich aber die Vorfahren Israels vorwiegend als Nomaden. „Für ein ausgewachsenes Volk, das an die Fleischtöpfe Ägyptens gewöhnt war, wäre der Aufenthalt in der Wüste allerdings eine Unmöglichkeit gewesen; den Ansprüchen der Hirten von Gosen genügte er. Die Veränderung war für sie nicht groß, sie setzten ihr altes Leben auf benachbartem Boden fort" (Wellh. ib. S. 15). Diese Vorstellung Wellhausens ist die gewöhnliche. Man findet sie in jedem Buche über die Geschichte

---

[1]) A. Jeremias, ATO. [2] S. 338.

[2]) H. Winckler, Altorientalische Geschichtsauffassung, 1906 (Ex Oriente Lux II, 2) S. 16.

des Volkes Israel oder der Religion Israels.[1]) Sie läßt sich aber dem AT. nicht entnehmen. Wenn man die Sagen der Genesis liest, bekommt man nicht den Eindruck, es mit Nomaden zu tun zu haben.

Wellhausen hat richtig die Verwandtschaft der Hebräer mit Halbnomaden betont. Ed. Meyer sagt noch richtiger, daß die Genesis keine Nomaden, sondern Halbnomaden malt. „Durchweg aber steht der Erzähler nicht nur in den Genealogien, sondern ebenso in allen Patriarchengeschichten durchaus und ausschließlich auf dem Standpunkt der Halbnomaden" (Die Israeliten S. 305). Diese treffliche Bemerkung Ed. Meyers hat mich um so mehr überrascht, als ich eben bei der Erscheinung seines Buches diese Behauptung in meinen akademischen Vorlesungen aufgestellt hatte. Die kurze Skizzierung, welche Ed. Meyer S. 303 von der Lebensweise und dem Charakter der Bewohner des südlichen Palästina gibt, beleuchtet den Unterschied in klarer Weise.

Die Halbnomaden betreiben auch Ackerbau. Ihre Verhältnisse sind denen der seßhaften Bauern ähnlich. „Sie stehen mit diesen in freundlichen Verhältnissen. Ihre Todfeinde sind dagegen, wie die der Bauern, die räuberischen Beduinen." Sie besitzen Herden und sind Schafzüchter, und wohnen während mehrerer Jahre an derselben Stelle, bei den Brunnen und Zisternen des Steppenlandes.

Die Nomaden, die richtigen Beduinen, durchziehen mit ihren Herden weite Gebiete und verachten vor allem den Ackerbau.

Als Ed. Meyer, nachdem er richtig bemerkt hat, daß der Erzähler in allen Patriarchengeschichten durchaus und ausschließlich auf dem Standpunkt der Halbnomaden steht, diese Bemerkung ausarbeitet, macht er die Beziehung zwischen den Sagengestalten der Genesis und dem späteren Israel zu einer ziemlich losen, indem er sich die Halbnomaden mehr nach der Seite der Nomaden als der Bauern denkt. „Bei den Patriarchen spielt der Ackerbau gar keine Rolle. Er kommt nur Gen. 26, 12. 14 bei Isaaks vorübergehendem Aufenthalt in Gerar, neben starker Viehzucht, Gen. 30, 14ff. bei Issachars Geburt und Gen. 37, 7 in Josephs Traum vor. Das ist um so charakteristischer, als nicht nur Israel, sondern auch Juda zur Zeit des Erzählers längst Bauernstämme waren. . . . Die Sagen haben im Grunde mit Israel gar nichts zu tun; die Beziehung zu diesem kommt nur dadurch in sie hinein, daß die Nachkommen der Sagengestalten eben die Israeliten sind" (S. 305). Der Ausdruck

[1]) K. Marti, Die Religion des AT. 1906, S. 13. B. Stade, Die Entstehung des Volkes Israel, 1899, S. 13. 14. W. Nowack, Die Entstehung der israelitischen Religion, 1895, S. 16. H. Guthe, Geschichte des Volkes Israel, § 3. K. Budde, Die Religion des Volkes Israel, 1900, S. 9.

„Bei den Patriarchen spielt Ackerbau gar keine Rolle“ scheint mir noch zu sehr beeinflußt von der gewöhnlichen Meinung, welche in den Patriarchen Nomaden sieht. Die Bedeutung des Ackerbaus war für die Patriarchen eine größere, als er meint. Isaak und Jakob sind fast ganz und gar zu Bauern geworden. Man ist an den Stellen, welche dies zeigen, wie es scheint, vorübergegangen, eben weil man der festen Überzeugung war, daß die Genesis uns die Patriarchen als Nomaden malte. Bei den Stellen, wo der Ackerbau mit so vielen Worten erwähnt wurde, erklärte man den ungewöhnlichen Zug für nicht unerhört. „Verbindung von Ackerbau mit hauptsächlich nomadischem Leben ist nicht unerhört“, bemerkt Holzinger zu Gen. 26, 12, und Gunkel erklärt den Zug für eine Verlegenheitsauskunft des Erzählers, der den Reichtum des Isaak doch irgendwie erklären mußte (Genesis S. 275). Man hat nicht bemerkt, daß auch an anderen Stellen das seßhafte Leben vorausgesetzt wird.

Die meisten Züge, welche an das Nomadenleben erinnern, finden wir in den Abrahamsagen. Er zieht von Haran nach Mamre, dort wohnt er in einem Zelte und bewirtet seine Gäste mit Milch und Butter (18, 1ff.). Er besitzt Herden und seine Knechte sind Hirten 13, 2. 7. Ein echter Nomade ist er aber nicht. Er wohnt während längerer Zeit an einem Orte und bricht nur auf, um sich für längere Zeit an einem andern Orte anzusiedeln. Er lebt nicht, wie ein Nomade, von der Milch der Herden, sondern ist für seinen Lebensunterhalt hauptsächlich auf die Produkte des Ackerbaus angewiesen (12, 10). Wenn Hungersnot da ist, zieht er in das Kulturland Ägypten. Gen. 13 setzt voraus, daß Abraham und Lot sich ansiedeln wollen. Darum wählt jeder eine bestimmte Gegend zum Wohnen (ישב). Von Lot wird sogar berichtet, daß er in Städten wohnt (13, 12; 18; 19). Auch Abraham wohnt bei den Terebinthen von Mamre als ein seßhafter Mann und kann darum (23, 4) sagen, daß er ein „Ger und Tošab“ bei den Stadtbewohnern Hebrons ist. Vielleicht würde man bei 23, 4 einwenden, daß hier keine alte Sage vorliegt, weil man Gen. 23 P zuteilt. Dem gegenüber verweise ich auf „Die Komposition der Genesis“ S. 20f., wo gezeigt wurde, daß Gen. 23 älter ist als P und in die vorexilische Zeit zurückgehen muß. Es läßt sich nicht denken, daß P eine Erzählung erfinden würde, welche den Heroenkult und die Ahnenverehrung förderte. Aber auch, wenn wir Gen. 23 bei Seite lassen, bleibt es dabei, daß Abraham ein Halbnomade ist, der den Bauern näher steht als den Beduinen.

Bei Isaak und Jakob ist der Bauerntypus mehr ausgeprägt und zwar in den beiden Sagenkreisen, welche in Gen. 25—50 zu-

sammengearbeitet wurden, und auch bei den aramäischen Verwandten Abrahams tritt das seßhafte Leben klar zu Tage. Was die letzten anbetrifft, weise ich auf Gen. 24, 10ff.: Nahor wohnt in einer Stadt, 24, 32: der Knecht Abrahams geht in das Haus (בית) Labans, 24, 60: die Verwandten Rebekkas sprechen als Heilwunsch: „Dein Same erobere das Tor seiner Feinde", und setzen dabei das Wohnen in Häusern und Städten voraus, 29, 13: Laban führt Jakob in sein Haus, 31, 4: die Weiber Jakobs wohnen nicht auf dem Felde, und Jakob ist allein bei den Herden, 31, 19: Laban verläßt seinen Wohnort, wenn er seine Schafe scheren will, und wohnt also nicht bei den Herden, wie die Nomaden.

Isaak säet und erntet im Lande der Philister. Er besitzt Rinderherden und hat einen ausgedehnten Besitz an kultiviertem Boden, er hat עֲבֻדָּה רַבָּה. Die Meinung, daß die Patriarchen Nomaden sind, ist wahrscheinlich die Ursache, daß man die Worte עבדה רבה immer falsch übersetzt durch „viele Knechte". עבדה hat passiven Sinn und bedeutet „kultivierter Boden" und die Deutung „Sklaven, Knechte" hat keinen grammatikalen und lexikalischen Grund. Das Neuhebräische hat diese Bedeutung noch als die einzige Bedeutung des Wortes erhalten, und wenn man die beiden Stellen, an welche das Wort im AT. vorkommt, prüft, sieht man, daß die gewöhnliche Übersetzung grundlos ist. Hiob 1, 3 hat Hiob viele Äcker. Der Targum hat es dort ganz richtig gefaßt. Hiob treibt Ackerbau (1, 14). Seine Kinder wohnen in Häusern (1, 13. 18). Gott segnet die Arbeit seiner Hände (1, 10). Hiob ist also ein Herdenbesitzer und Bauer. Die LXX haben das Wort Gen. 26, 14 richtig übersetzt durch *γεωργία*. Der griechische Übersetzer von Hiob hat es weniger gut verstanden und umschreibt es durch *„ὑπηρεσία πολλὴ σφόδρα καὶ ἔργα μεγάλα ἦν αὐτῷ ἐπὶ τῆς γῆς"* und hat also auch gewußt, daß es sich um Ackerbau handle. Die Notwendigkeit der künstlichen Bewässerung macht, daß die Besorgung des Bodens eine mühsame Arbeit ist. Der Ertrag von Isaaks Äckern war außerordentlich groß, denn Jahve, der Gott des Sturmes und Regens, segnete ihn (Gen. 26, 12). So war es ihm möglich, einen bedeutenden Ackerbau zu treiben.

Gen. 27 finden wir Isaak als seßhaften Bauer. Er wohnt in einem Hause. 27, 15 hat Rebekka die Kleider Esaus bei sich „im Hause". Bei seiner Mahlzeit trinkt er Wein (27, 25). Dieser Zug beweist, daß wir es mit einem echten Bauern zu tun haben. Die Nomaden trinken keinen Wein. Der Segen Isaaks ist der Segen eines Bauers: „Der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch des Gefildes, das Jahve gesegnet hat; so geben dir die Götter vom Tau des Himmels und von den Fettgefilden der Erde und Korn und Wein die Fülle (27, 28)!" Kein Wort über die Herden!

Von Jakob wird (Gen. 25, 27) berichtet, daß er in Zelten wohnt, offenbar als Halbnomade, denn er ißt Brot und kocht Linsenbrei. Nach seiner Rückkehr aus Haran wohnt er in Hebron. Seine Söhne ziehen fort, die Herden zu weiden. Jakob ist aber ebensowenig Nomade wie Nabal (1. Sam. 25) oder Laban. Gen. 30, 14 setzt voraus, daß auch in Haran Ackerbau getrieben wurde, und der Traum Josephs zeigt, daß der Ackerbau in Hebron eine bedeutende Rolle spielte. Jakob ist dort völlig zum Bauern geworden. Als er dem mächtigen Manne in Ägypten ein Geschenk machen will, schickt er nicht von dem Ertrag der Herden Wolle, Käse oder Butter, sondern er schickt מִזִּמְרַת הארץ von den Früchten des Landes (Gen. 43, 11). Ohne Korn kann er nicht leben (43, 1). Es ist ihm nicht möglich, alles, was er hat, mitzunehmen, als er nach Ägypten zieht. Darum läßt Pharao ihm sagen: „Laßt euch eure Geräte nicht leid tun, denn der beste Teil Ägyptens soll euer sein (45, 20).“ Ja, Jakob ist so wenig Nomade, daß er nicht einmal nach Ägypten zieht, wie ein gewöhnlicher Nomade tut. Der hat nur seine Geräte und Zelte aufzuladen und kann alsdann ohne weiteres ziehen, wohin er will. Er aber geht mittelst der Wagen, welche ihm aus Ägypten geschickt werden. Jakob selbst, die Frauen und Kinder reisen auf diesen Ochsenwagen nach Ägypten. Die Söhne gehen wohl zu Fuß. Wir haben es hier zu tun mit Bauern, welche übersiedeln. Das Ansiedeln von fremden Bauern in Ägypten ist aber eine Sache, welche für die Bauern schließlich bedenklich werden konnte, weil der König Frondienste auflegen konnte. Darum erteilt Joseph seinen Verwandten den Rat, dem Könige zu erzählen, daß sie Hirten seien. Denn alle Hirten sind den Ägyptern ein Gräuel. Die Weise, in welcher Joseph hierüber (46, 31 ff.) redet, zeigt, daß die volle Wahrheit eine andere ist. Darum will Joseph selber dem Pharao zuerst über seine Brüder berichten, und er schärft ihnen ein, was sie antworten müssen, wenn Pharao fragt: „Was ist euer Gewerbe?“ „So antwortet“, sagt er, „deine Knechte sind Viehzüchter gewesen von Jugend an bis heute; wie wir, waren das auch schon unsere Väter.“ Als Joseph nachher fünf seiner Brüder dem Pharao vorstellt und dieser fragte: „Was ist euer Gewerbe?“, antworten sie auch richtig: „Deine Knechte sind Hirten; wie wir, waren das auch schon unsere Väter.“ Die Einschärfung dieser Antwort wäre unnötig, wenn die Sage die Brüder als Viehzüchter kennte.

Dazu stimmt, was Gen. 38 über Juda berichtet. Er lebt als seßhafter Mann und verläßt seinen gewöhnlichen Wohnort, wenn er seine Schafe scheren muß.

Aus allen diesen Stellen geht deutlich hervor, daß die Meinung, die Patriarchen seien Nomaden, aufzugeben ist, und es ist klar,

daß die Äußerung Ed. Meyers: „Der Ackerbau spielt bei ihnen gar keine Rolle", den Texten nicht gerecht wird. Hiob und Nabal sind Leute, welche denselben Typus vertreten wie Isaak und Jakob. Wenn man diesen Typus Halbnomade zu nennen wünscht, ist das mir recht, wenn man nur nicht meint, daß der Typus den Nomaden näher steht als den Bauern. Die Stellen, welche beweisen, daß Hiob Ackerbau treibt, wurden schon erwähnt. Nabal treibt Weinbau und kultiviert Fruchtbäume (1. Sam. 25, 18 ff.). Wenn diese Leute zu gleicher Zeit einen großen Viehbesitz haben, bedeutet das nicht, daß sie eigentlich noch nicht seßhaft geworden sind. Die Knechte ziehen mit den Herden durch die Steppe. Der Herr aber bleibt zu Hause und wohnt bei seinen Äckern als seßhafter Mann. Wer aus dem Viehbesitz der Patriarchen schließt, daß sie Nomaden sind, übersieht, daß ein Schiffsreeder etwas anderes ist als ein Seekapitän. Jakob wohnt in Hebron. Seine Söhne ziehen mit den Herden nördlich, haben aber in Hebron ihren eigentlichen Wohnort. Dort sind ihre Weiber und Kinder.

Die Frage nach der Lebensweise und dem Charakter der Patriarchen muß also dahin beantwortet werden, daß die Patriarchen Halbnomaden sind, welche versuchen, sich irgendwo niederzulassen, und welche zu seßhaften Bauern werden, sobald es ihnen gelungen ist, eine Stelle zu finden, wo sie unbehelligt bleiben können. Sie bauen sich Häuser und wohnen nur so lange in Zelten, als die Reise oder die Verhältnisse es nötig machen, und sind für ihren Lebensunterhalt ebensosehr auf Ackerbau usw. angewiesen, als auf Viehzucht.

Richtig bemerkt Meyer, daß die Patriarchengeschichten durchaus und ausschließlich auf diesem Standpunkte stehen. Daraus geht hervor, daß die Schlußfolgerungen, welche man in Betreff der Religionsgeschichte usw. aus der Nomadentheorie gezogen hat, einfach in der Luft hängen. Die Patriarchen sind von Haus aus seßhafte Leute, welche einen Ort suchen, welcher für Ansiedelung günstiger ist als der Ort, welchen sie verlassen. Auch vor ihrem Einzuge in Palästina waren sie niemals echte Nomaden. Die Religion der Wüste, welche man gerne der Religion Kanaans gegenüberstellt, ist eine Periode der israelitischen Religionsgeschichte, welche man bei richtiger Erklärung der Genesis aus den Lehrbüchern streichen muß. Denn die Meinung, daß die Vorfahren Israels Nomaden waren, stützt sich nur auf das AT. und ist darum bei richtiger ethnologischer Interpretation des AT. aufzugeben. Und dieses ist um so zwingender, als die Behauptung, welche oben aufgestellt wurde, sich nicht stützt auf irgend eine Theorie über die Genesis, welche man in Zweifel ziehen könnte, sondern in der einfachen Lesung der Sagen ihren Grund hat.

Zu diesem Ergebnis stimmt, daß die Israeliten immer befreundet gewesen sind mit Leuten, welche die echten Nomaden verachten und verabscheuen, den Kenitern. Die Keniter sind ihrem Ursprunge nach seßhafte Leute, und wenn man sie jetzt allgemein für Kleinviehnomaden hält, beruht dies ebenfalls auf Irrtum. Die Frage nach dem Charakter der Keniter ist für unsere Untersuchung insoweit wichtig, da die engen Beziehungen zwischen Israel und Kleinviehnomaden etwas Rätselhaftes sein würden, wenn Israel selbst niemals im Nomadenzustand war.[1])

In seiner bekannten Abhandlung über das Kainszeichen hat B. Stade viel Treffliches über die Keniter bemerkt. Er hat aber seine Kombinationen wunderlicherweise so arrangiert, daß schließlich das Dunkel sich vermehrt, statt sich zu heben.

Er hat richtig dargetan, daß Kain und die Keniter zusammengehören. Jdc. 4, 11, Num. 24, 21. 22 beweisen das. Er hat auch richtig bemerkt, daß die Sage über Kain und Abel wichtig ist für unsere Kenntnis der Keniter. Ebenfalls hat er mit Recht darauf hingewiesen, daß der Name Kain (= Schmied) den Stamm bezeichnet als einen Schmiedestamm. Dann kommt er aber zu falschen Folgerungen. Er bemerkt, daß die Keniter an sehr verschiedenen Orten wohnen. Heber, der Kenite wohnt nach Jdc. 4, 11 im Norden. Zu Sauls Zeiten nomadisiert der Stamm mitten unter Amalek (1. Sam. 15, 6). Die Sekte der Rekabiter, die im bewußten Gegensatz zu der Ackerbaukultur in Zelten wohnt und den Wein verschmäht (Jer. 35), gehört nach 1. Chron. 2, 55 zu den Kenitern. Daraus schließt er nun, daß die Keniter Nomaden sind, kommt dann aber in Schwierigkeiten, als er die Kainsage zu deuten versucht. Denn es läßt sich durch keine kritischen Erwägungen irgend welcher Art aus der Sage dartun, daß Kain Nomade ist. Er ist der Bauer, und Abel ist der Hirte. Wegen der Ermordung Abels wird Kain durch Jahve vertrieben. Er gilt aber der Sage so wenig als Nomade, daß er nach Gen. 4, 17 der erste Städtebauer gewesen ist. Stade meint beweisen zu können, daß 4, 17 von 4, 1—16 getrennt werden muß. Nehmen wir an, das er darin Recht hat (was ich nicht glaube, siehe die Komp. d. Genesis S. 80), dann bleibt es doch sonderbar, daß die Sage den Charakter der allbekannten Keniter so hat verkennen können, daß sie die Nomaden zu Städtebauern macht.

Nach Stade spiegelt sich in der Sage von Kain und Abel das Leben des Beduinenstammes der Keniter wieder, dessen Treiben, weil es als unheimlich empfunden wird, auf eine Schuld des Stamm-

[1]) cf. meinen Aufsatz „Het Jahwisme en de Kenieten". Theol. T. 1907, 492.

vaters und einen durch diesen veranlaßten göttlichen Fluch zurückgeführt wird. Da ist es aber geradezu unbegreiflich, daß Kain in der Sage der Ackerbauer ist, also dem seßhaften Israel entspricht, und der ermordete Abel, der Hirte, der Nomade ist. Wenn die Sage eine Abspiegelung derjenigen Verhältnisse wäre, welche Stade zur Erklärung heranzieht, müßte der ermordete Bruder ein Ackersmann sein und der Mörder ein Nomade.

Mit Unrecht hat Stade aus Jdc. 4, 11; 1. Sam. 15, 6; 1. Chr. 2, 55 geschlossen, daß die Keniter von Haus aus Nomaden seien. Alles was er über die Schmiede der Wüste bemerkt, beweist, daß sie von Haus aus keine Nomaden sind, sondern Handwerksleute, also ursprünglich seßhafte Leute, Oasenbewohner, welche bei den echten Nomaden in tiefster Verachtung stehen. Jdc. 4, 11 ist hier sehr wichtig. Heber der Kenite ist ein einzelner Mann, der in der Nähe von Fremden wohnt. Er ist der einsame Schmied, wie man ihn noch jetzt in Abessinien z. B. finden kann (Th. Bent, The sacred city of the Aethiopians p. 212).

Die Handwerksleute sind Stadtbewohner. Sie wohnen in den Oasen (Burckhardt, Notes on the Bedouins I 65). Viele von ihnen gehen zu den Nomaden auf längere oder kürzere Zeit, und namentlich die Schmiede bilden eine bestimmte Kaste. Die Nomaden stehen mit dieser Kaste nicht in Connubium. Wie Stade richtig hervorhebt, ist noch jetzt die Position der syrischen Wüstenschmiede eine sehr verachtete. Da wird die Freundschaft und das Connubium zwischen noch nicht seßhaften Israeliten und Kenitern aber eine recht unverständliche Sache.

Das Connubium, welches nach Exod. 2, 21; Jdc. 1, 16; 4, 11 existierte, spricht also gegen den Nomadencharakter der Israeliten.

Die Sage von Kain und Abel versucht die Situation des Wüstenschmiedes zu erklären und expliziert seine verachtete und doch auch wieder geschätzte Stellung aus einem Vergehen des Stammvaters und aus dem Schutz der Gottheit, welche mit seinem Zeichen, dem Stammeszeichen der Keniter, die unentbehrlichen Handwerksleute schützte.

Wenn man die Verhältnisse, wie sie noch jetzt sind, in Betracht zieht, erklärt sich der Zug der Sage, daß die Keniter ursprünglich Bauern gewesen sind und dann zu wandernden Leuten wurden. Ed. Meyer (Die Isr. S. 395) meint, dieser Vorgang sei so unwahrscheinlich wie nur möglich. Tatsächlich kann er dem heutigen Orient entnommen werden (Burckhardt, Notes on the Bedouins I 65).

Kleine Züge der Sage finden durch diese Deutung der Keniter in ungesuchter Weise ihre Erklärung. Die Töchter Jetros kommen immer spät nach Hause (Exod. 2, 17), weil die Hirten sie von der

Quelle vertrieben. Die Töchter des verachteten Schmiedes kommen erst an die Reihe, wenn die Hirten fertig sind. Heber wohnt als einziger Keniter im Norden. Mehrere Keniter verkehren unter Amalek.[1])

Die Rekabiter beweisen, daß das Herumziehen dieses Geschlechtes es an die nomadischen Lebensgewohnheiten so gewöhnt hatte, daß es aus unbekannten Gründen wie eine Art Naziräer lebte.

Das Hauptargument, welches man gegen Stades Behauptung, die Keniter seien ein Schmiedestamm, eingewandt hat, ist, daß der bekannte arabische Stamm Bal-Ḳain mit den Schmieden nichts zu tun hat, und daß es darum möglich ist, daß Kain „Schmied“ bedeutet, ohne daß die Keniter Schmiede sind (Nöldeke in Encycl. Bibl. I 130). Meyer meint (l. c. S. 397), die Sage gehe der Verbindung mit dem Schmiedehandwerk geflissentlich aus dem Wege.

Die Keniter werden auch durch die politischen Veränderungen in Palästina beeinflußt worden sein und sich allmählich anderen Verhältnissen angepaßt haben. Im AT. heißt der Schmied nicht Kain. Darum kann es aber doch eine Zeit gegeben haben, in welcher die Vorfahren etwas waren, was die Nachkommen nicht mehr waren. Die Sage geht der Verbindung mit dem Schmiedehandwerk so wenig aus dem Wege, daß sie uns über den schweren Hammer im Zelte Hebers erzählt und bei Tubal dem Schmied als Glosse Kain, Schmied, einfügt. Und was die Bal-Kain anbetrifft: auch in unseren Verhältnissen ist nicht jedermann, der nach einem Beruf genannt ist, mehr ein Vertreter dieses Berufs. Daß die Bal-Kain jetzt nichts mit den Schmieden zu tun haben, beweist nichts. Sie können in früherer Zeit Schmiede gewesen sein, sie können aber auch, und das ist viel wahrscheinlicher, einen Schimpfnamen führen, welcher ihren Ahnen beigelegt wurde. Bekanntlich ist mancher Stammesname in dieser Weise entstanden (siehe z. B. Lady A. Blunt, A pilgrimage to Nejd I p. 10).

Die freundlichen Beziehungen, welche zwischen diesen Wüstenschmieden und den Israeliten bestanden, haben vielleicht noch den tieferen Grund, daß der Gott des Donners und des Feuers, dem die Israeliten die Rettung aus Ägypten verdankten, auch der Schutzgott der Schmiede war. Jedenfalls sind diese Verhältnisse bei einem nomadischen Charakter der Israeliten unverständlich.

---

[1]) In einem in Taʿannek gefundenen Briefe entspricht die Situation des Waffenschmiedes der Situation Hebers in Jdc. 4, 11. Der Schreiber berichtet, daß ein Werkmeister ihm zwei Messer, eine Lanze und zwei Keulen umsonst gegeben und versprochen hat, die Lanze auszubessern, wenn sie schadhaft geworden sei (siehe Sellin, Tell Taʿanek; A. Jeremias, ATO.[2] 316).

Weiter sei bemerkt, daß die Vätersagen Abraham und Terah mit Städten in Verbindung bringen. Daraus geht hervor, daß die Tradition nicht an Nomaden denkt. Sie entnimmt ihren Stoff natürlich den damaligen Kulturverhältnissen. Eine nomadische Bevölkerung stammt niemals aus einer Stadt. Schon dieser Zug der Sage, daß Terah aus Ur-Kasdim zieht und Abraham aus Haran, hätte davor warnen sollen, sie als Beduinen zu betrachten.

Die Bene Ismael stehen allerdings den echten Beduinen näher, sind aber wenigstens teilweise als Halbnomaden zu fassen. Sie wohnen in חצרים, d. h. in von niedrigen Mauern umgebenen Höfen, welche man die Vorstufe einer „Stadt“ nennen könnte. Die zahlreichen geographischen Namen, welche mit חצר gebildet sind, beweisen, daß wir dabei an eine Ansiedelung zu denken haben (cf. Num. 34, 4; Jos. 15, 27; 19, 5 usw.). Die bekannten Oasennamen Teima und Duma beweisen zur Genüge, daß wir bei diesen Söhnen Ismaels an eine seßhafte Bevölkerung zu denken haben. Auch die Bene Kedar, welchen wir Ezech. 27, 21 als Handelsleuten begegnen, wohnen nach Jes. 42, 11 in Städten und Gehöften. Die Zelte Kedars, welche Ps. 120, 5; Cant. 1, 5 erwähnt werden, gehen wohl auf die Karawanen der Kaufleute. Neben den „Gehöften“ erwähnt Gen. 25 die טירה der Ismaeliten. טירה bedeutet ebenfalls einen umzäunten Raum. Sie werden Num. 31, 10 im Parallelismus mit Städten erwähnt. Das Beduinenlager ist nicht umzäunt, weil man höchstens drei oder vier Tage an derselben Stelle bleibt.[1]) Dieses Lager der Ismaeliten ist mit den Lagern der Berberstämme in Nord-Afrika zu vergleichen, welche ihr Zeltlager durch einen Wall von Dorngestrüpp umgeben und sich längere Zeit an derselben Stelle aufhalten, wozu sie durch den Ackerbau gezwungen werden.[2])

Num. 31, 10; 1. Sam. 15, 6 erwähnen die Städte Midians und die Stadt Amaleks. Auch bei diesen Feinden Israels haben wir also an Halbnomaden zu denken, welche teilweise schon seßhaft geworden sind. Midian wird Gen. 25, 4 zu den Söhnen Keturas gerechnet. Die seßhafte Bevölkerung Südarabiens wird durch Jokšan von Abraham hergeleitet.

Die meisten Namen der Liste Gen. 25, 2—4 sind uns von anderswo nicht bekannt. Bei Midian ist die Überlieferung einstimmig darin, daß es eine Lokalität ist östlich vom ailanitischen

---

[1]) Burckhardt, Notes on the Bedouins I p. 32. C. M. Doughty, Travels in Arabia deserta I p. 220.

[2]) cf. Doughty, l. c. p. 234 „The best valleys upon both sides the Harra, next el Hejr, are sown all years by some of the Moâhib-Aarab. Their harvest up, they strike the hamlets of tents, and with their cattle go forth to wander a while as the nomads.

Meerbusen. Ed. Meyer hat (Die Isr. S. 314) die bezüglichen Stellen abgedruckt (Joseph. Ant. II 11, 2; Euseb. Onom. p. 276; Ptolemaeos VI, 7, 2). „Bekanntlich hat sich der Name bei den Arabern erhalten. Die Lokalität heißt jetzt Maghâir Šuʿaib, ein wasserreicher Platz, etwa 6 Meilen südlich von Aila und drei Meilen westlich von dem Hafenplatz Maqnâ.“

Wenn Delitzsch שוח mit Recht mit dem am Euphrat gelegenen Land Suḫi der Keilinschriften identifiziert hat, ist auch bei diesem Namen an Kulturland zu denken, weil diese Inschriften die Städte und den Wein dieses Landes erwähnen (cf. Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 298).

Šeba (Saba) und Dedan weisen gleichfalls auf eine seßhafte Bevölkerung. Meyer denkt l. c. 319 bei den Ezech. 27, 20; 38, 13; Jes. 21, 13; Jer. 25, 23 als Handelsvolk erwähnten Dedanitern an die Bewohner einer Oase, „die westlich oder nordwestlich von Teima zu suchen sein dürfte“.

Der Name Hanokh, des Sohnes Midians, ist nach Gen. 4, 17 Stadtname. Alles weist also darauf hin, daß die Überlieferung die Bewohner der Oasen als Nachkommen Abrahams betrachtet. Oasenbewohner aber sind keine Beduinen!

III. Über den historischen Wert der Sagen.

Es ist nicht möglich, die Sagen der Genesis aus einem einheitlichen Prinzip zu erklären. Die Sagen sind ursprünglich Volkstraditionen. Diese werden nicht aus einheitlichen Prinzipien aufgebaut. Die Phantasie spielt immer eine sehr bedeutende Rolle und öfter ist ein Wort oder Name die Ursache einer längeren Erzählung, welche sich nur auf die Volksetymologie dieses Wortes stützt.

Jeder Versuch, diese Sagen zu deuten, kann auf Züge der Sagen hinweisen, welche die Anwendung einer bestimmten Methode zu rechtfertigen scheinen. Immer bleiben aber viele andere Züge übrig, welche sich durch diese Methode nicht erklären lassen.

Die stammesgeschichtliche Methode z. B. hebt mit Recht hervor, daß die Söhne Jakobs Personifizierungen der israelitischen Stämme zu sein scheinen. Gen. 49, Deut. 33 beweisen das. Die Schilderung Ismaels Gen. 16, 12 meint eine Menschengruppe und nicht ein Individuum. Das gilt auch von seinen Söhnen (Gen. 25, 13 ff.). Mamre ist nach Gen. 14, 13 ein Mann, nach Gen. 23, 17 ist es ein Ort. Eskol ist Gen. 14, 13 der Bruder Mamres, Num. 13, 24 ist es ein Tal. Die Oasen Duma und Teima erscheinen als Kinder Abrahams.

Lot ist Gen. 13, 12 Bezeichnung eines größeren Familienverbandes. Sonst könnte er nicht „in den Städten des Gaues“ wohnen.

Sobald man jedoch versucht, die Erzählungen an der Hand dieser Methode zu erklären, sieht man ein, daß das nicht möglich ist. Die persönlichen Züge, welche sich nicht als Stammesgeschichte deuten lassen, überwiegen sogar.

H. Guthe hat in dem ersten Paragraphen seiner „Geschichte des Volkes Israel“ eine Art Sprachlehre aufgestellt, welche bei der Übersetzung des genealogischen Idioms in die geschichtliche Sprache zu benutzen ist. Dieselbe kommt aber über die Deutung des Bildes der Ehe nicht hinaus.

Die meisten Sagen erzählen über die Ahnen, was die Phantasie aus dem Namen selbst zu ermitteln weiß. An den Namen Israel knüpft sich die Sage über Jakobs Ringkampf mit El, an Ismael die Erzählung über die Erhörung durch El sogar zweimal (Gen. 16, 11. 13f.; 21, 17f.). Die Wortspiele mit Isaak („er lacht“) finden sich an mehreren Stellen (Gen. 17, 17; 18, 12—15; 21, 9). Jakobs Name hat die Erzählung von der Geburt und dem Betruge hervorgerufen Gen. 25, 26; 27,36. Die Geburt Esaus wird nicht erzählt ohne eine Anspielung auf die Namen Edom und Seir (Gen. 25, 26). Die Weise, in welcher Esau um das Recht der Erstgeburt kommt, ist durch ein Wortspiel bedingt (Gen. 25, 30). Die Sage über die Herkunft der Moabiter und Ammoniter beruht auf Etymologien dieser Namen, welche die Völker als aus dem Vater (אב) und dem ʿAmm entstanden bezeichnen. Die Erzählungen Gen. 30, 14—18; 32, 1—3. 24—32; 33, 17 knüpfen sich an die Namen Issachar, Mahanaim, Jabbok, Penuel, Sukkoth. Bei solchen Sagen braucht gar keine historische Veranlassung sie hervorgerufen zu haben. An jedes heilige Grab im Orient knüpft sich auch jetzt eine Sage, welche oft gar nichts Historisches enthält. Wenn man längere Zeit unter einer orientalischen Bevölkerung wohnt, sieht man solche Sage sogar entstehen.

Die Personen selbst erfindet die Sage aber nicht! Die Leute, welche sich in ihren Versammlungen Geschichten über ihre Ahnen zu erzählen wissen, mögen die unglaublichsten Dinge über sie erdichten, sie knüpfen an an den Namen, welchen ihre Väter schon gekannt haben, und auf welchen die Tradition die Abkunft des Stammes oder der Familie zurückführt. Ich möchte deshalb aus dem Charakter der israelitischen Sage nicht schließen, daß die Personen, über welche erzählt wird, niemals existiert haben. Wenn die Zahl der Amerikaner, deren Vorfahren, nach ihrer Behauptung, in dem Schiffe Mayflower nach Amerika fuhren, auch so groß ist, daß es für alle diese Leute in der Mayflower keinen Raum gegeben haben kann, so wird man doch darum die Fahrt der Mayflower nicht in Zweifel ziehen.

Dagegen scheint freilich zu sprechen, daß die Familienverhältnisse, über welche die Sagen berichten, durch ein System beeinflußt sind. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die späteren Verhältnisse die Form des Bildes der Tradition in gewissen Stücken bedingt haben. Die Verheißungen an die Patriarchen, welchen wir auf Schritt und Tritt begegnen, beweisen, daß man in der späteren Zeit die Sagen gelesen und bearbeitet hat.

So ist es wohl sicher, daß die Zwölfzahl der Söhne Jakobs eine künstliche Konstruktion ist, welche von der Tradition gebraucht wird, weil man jede selbständige Volksgruppe gerne in 12 Teile teilte. Zwölf scheint beliebt zu sein als Symbol der Vollheit, und die mythologische Grundlage, welche H. Winckler überall findet, kann die Ursache sein der Zwölfteilung, welche wir bei den Söhnen Nahors Gen. 22, 20—24 und Ismael Gen. 25, 13—16 ebenfalls finden. Man hat den künstlichen Charakter dieser Konstruktion längst daraus dargetan, daß „die zwölf Stämme niemals gleichzeitig vorhanden gewesen sind“. Diese Konstruktion muß eben darum unabhängig von den Verhältnissen der Königszeit entstanden sein. Ich kann B. Stade nicht beistimmen, wenn er (GVI. I 146) meint, die Genealogie der Söhne Jakobs setze das geteilte Reich voraus. Lea, die zurückgesetzte Ehefrau, sei das Königreich Juda, Rahel das jüngere Königtum Joseph-Israel. Wenn das so wäre, könnten Sebulon und Issachar keine Söhne der Lea sein. Ob der Tierkreis hinter dieser Zwölfzahl steckt, läßt sich nicht sagen. Die Beweise, welche A. Jeremias (ATO.[2] S. 395) dafür beigebracht hat, sind nicht zwingend.[1]) Aus welcher Ursache die Zwölfzahl gewählt

---

[1]) Jeremias entnimmt seine Beweise dem Jakobssegen. Wenn die 12 Söhne den Tierkreiszeichen entsprechen sollen, müssen sie auch den Symbolen dieser Teile des Kreises gleichgestellt werden. Wie kümmerlich es damit steht, sieht man, sobald man sich bemüht, die Parallelen aufzuweisen. Issachar muß dem Krebs entsprechen, wird aber mit einem Esel verglichen! Jeremias bemerkt, daß die Esel (aselli) mit der Krippe im Sternbild des Krebses sind. Das Tierkreiszeichen wurde aber immer mit dem Krebse zusammengebracht. Sebulon ist der Steinbock, denn er wohnt am Meere und beim Steinbock beginnt die Wasserregion! Daß Gad als Schütze zu fassen ist, kann man aus Gen. 49, 19 nicht erschließen. Ebensowenig, daß Dan die Wage ist, Asser die Fische, Naphtali der Widder und Benjamin der Skorpion. Die Argumente, welche Jeremias dafür beibringt, sind hyper-scharfsinnig. Benjamin wird als Wolf gezeichnet. Weil der Wolf südlich vom Skorpion steht, muß er dem Skorpion entsprechen! Ein Tierkreiszeichen „Wolf“ kennen wir bis jetzt nicht. Naphtali und Joseph werden Gen. 49 mit Bäumen verglichen. Bei Naphtali wünscht Jeremias „Baum“ in „Widder“ zu korrigieren, ohne jeden Beweis und ohne den Ausdruck אילה שלחה zu erklären. Dan, welcher im Segen eine Schlange genannt wird, muß zur Wage werden. Dina, welche im Segen nicht einmal vorkommt, wird einfach hinzugetan.

wurde, möge unsicher sein; daß man sie gewählt hat, steht fest, und es ist an sich nicht sehr wahrscheinlich, daß die historischen Tatsachen dieser Konstruktion zufälligerweise genau entsprochen haben.

Das Volk Israel setzt sich in der historischen Zeit aus sehr verschiedenen Bestandteilen zusammen. Die Stämme Aser, Dan und Naphtali, welche an der Peripherie des spätern Reiches wohnen, werden von Kebsweibern hergeleitet. Der Stamm Gad, welcher seines Besitzes sehr wenig sicher war, wie die Mesa-Inschrift zeigt, ist ebenfalls der Sohn eines Kebsweibes. Die Rahelstämme, welche den Kern des nordisraelitischen Reiches bilden, sind Söhne des geliebten Weibes Jakobs. Der erstgeborene Ruben, dessen Bedeutung heruntergekommen ist, Simeon, der schon früh sehr unbedeutend war, der zerstreut wohnende Levi, und Juda, sind Kinder der nicht geliebten Lea, wie die entlegenen Stämme Issachar und Sebulon. Dieses Familienbild scheint also vom nordisraelitischem Standpunkte entworfen zu sein. Namentlich der Name Benjamin, d. i. „der im Süden Wohnende“, scheint das zu beweisen. Es leuchtet aber auch ein, daß das Bild über die Königszeit hinausgeht. In dieser Zeit liegt keine Veranlassung vor, Ruben den Erstgeborenen zu nennen und die zum Nordreiche gehörigen Stämme Issachar und Sebulon von derselben Mutter herzuleiten wie Juda.

Durch die Anerkennung des Einflusses der Volksphantasie und der Systematisierung werden wir also mit der Tradition nicht fertig. Hat die Gestalt des Jakob sich erst gebildet, als die Israeliten das Land erobert hatten und die zum Reiche gehörigen Stämme als Kinder eines Vaters gefaßt wurden, oder hat es schon früher einen Stamm oder Familie gegeben, dessen Haupt Jakob war, und ist die Zahl seiner Kinder später mit den damaligen Verhältnissen in Übereinstimmung gebracht worden?

Mit Spekulationen kommt man bei dieser und derartigen Fragen nicht weiter! An der Hand der alttestamentlichen Quellen allein kommen wir aber aus den Spekulationen nicht heraus!

Glücklicherweise treten die ägyptischen Quellen hier ergänzend ein!

Ruben muß dem Flußpferd entsprechen, weil er überwallt wie Wasser. Er ist also ein wasserspeiendes Tier. Das kommt freilich im Tierkreis nicht vor, muß aber nach Jeremias einmal an der Stelle unseres Wassermannes gestanden haben. Hierfür fehlt aber jeder Beweis! Es scheint mir, daß es in dieser Weise möglich ist, alles zu beweisen. Jeremias selbst scheint gefühlt zu haben, wie wenig sicher seine Aufstellungen sind. Er stellt die Spuren, welche er gefunden hat, zusammen mit der Bemerkung „Andre werden andre Spuren finden. . . . Andre werden vielleicht auch eine andre Motivenreihe finden.“ Seine Ausführungen sind der beste Beweis, daß der Segen Jakobs sich nicht aus den Tierkreisbildern erklären läßt.

IV. Die ägyptischen Quellen.

A. Die ʿApriw.

Vor 45 Jahren hat der Ägyptologe Chabas die Aufmerksamkeit gelenkt auf ägyptische Texte, welche die Hebräer erwähnen. Die betreffenden Leute wurden ʿApwriw oder ʿApriw genannt und durch Chabas mit den ʾIbrim zusammengestellt. Sie kommen vor in Texten, welche sich beziehen auf die Regierungen von Ramses II., III. und IV. Chabas' Meinung fand in ägyptologischen Kreisen keine Beistimmung. Brugsch, Wiedemann und E. Meyer meinten, daß die betreffenden Texte sich auf ganz gewöhnliche „Arbeiter" bezögen. Ein Text aus der Zeit der 13. Dynastie erwähnte ʿAperiw im Süden Ägyptens als Schiffsarbeiter oder Matrosen. Das ägyptische Zeitwort ʿpr erklärte das in genügender Weise. Diese ʿAperiw der 13. Dynastie konnten mit den Hebräern nichts zu tun haben, und darum waren auch die ʿApwriw, auf welche Chabas hingewiesen hatte, als „Arbeiter" zu deuten. Durch die „Geschichte des alten Ägyptens" von Ed. Meyer (S. 297) ist diese Meinung in weiten Kreisen verbreitet. Es hat sich aber neuerdings herausgestellt, daß diese Sache mit dem Widerspruch Ed. Meyers nicht erledigt ist. Denn die Bestreiter von Chabas haben richtig bemerkt, daß in der Zeit der 13. Dynastie ʿAperiw vorkommen, welche mit dem Verbum ʿpr zusammenzustellen sind. Sie haben aber nicht bemerkt, daß das Determinativzeichen, welches den von Chabas erwähnten ʿApwriw beigestellt ist, ein ganz anderes ist als das Determinativzeichen der ʿAperiw der 13. Dynastie. Die letzteren werden mit einem Zeichen bezeichnet, welches auch für das Verbum ʿpr gebraucht wird. Bei den ersteren aber kommt dieses Zeichen nicht vor, statt dessen steht aber jedesmal das Determinativzeichen, welches „fremde Bevölkerung, Ausländer" bezeichnet. Es ist das Verdienst H. J. Heyes' (Bibel und Ägypten. Münster 1904. S. 152 ff.), die Stellen von neuem geprüft und auf die Verschiedenheit der Determinativzeichen hingewiesen zu haben. Es ist merkwürdig, daß Chabas die Vermischung dieser Stellen vorausgesehen und davor schon von vornherein gewarnt hat. Allerdings ohne Erfolg! Fr. Hommel hat die Richtigkeit der Meinung Ed. Meyers schon 1897 angezweifelt, äußert sich aber nur in fragender Weise.[1])

---

[1]) F. Hommel, Die altisr. Überlieferung. München 1897. S. 258. „Es ist denn auch heute noch sehr zu überlegen, ob nicht die fast aufgegebene Annahme, daß der in den ägyptischen Denkmälern des neuen Reichs öfter

Für unsere Untersuchung kommen natürlich nur die Stellen in Betracht, welche eine „fremde Bevölkerung“ erwähnen. Heyes hat bewiesen, daß das ägyptische Wort ʿApwriw oder ʿApriw sich lautlich mit ʿIbrim deckt (l. c. S. 148). Auch Hommel wies l. c. S. 111. 259 darauf hin, daß kanaanäisches **b** ägyptischem **p** entsprechen konnte.

Die wichtigsten Stellen über die ʿApriw enthalten die Leidener Papyri I 348. 349. In einem derselben macht ein Schreiber Kawiser an seinen Vorgesetzten Bak-n-Ptaḥ folgende Mitteilungen: „„Um zu erfreuen das Herz meines Herrn. Ich habe dem Befehle Folge geleistet, den mir mein Herr gab, indem er sprach: ʾGib Korn den einheimischen Soldaten sowie den ʿApwriw, welche Steine heranschleifen für die große befestigte Anlage der Stadt (?) des Ramses Meri Amen, des Wahrheit liebenden, welche unterstellt sind dem Befehlshaber der Madhaiu Amen-em-An. Ich habe ihnen ihr Getreide gegeben jeden Monat nach den vorzüglichen Instruktionen, die mir mein Herr gegeben hat.““ Der andere Papyrus enthält einen Brief, worin Keni-Amen an seinen Vorgesetzten, den Stallobersten Hwi, unter anderm schreibt: „„Ich habe den Befehl ausgeführt, den mir mein Herr erteilt hat: ʾGib Proviant den Soldaten und den ʿApwriw, welche Steine herbeischleifen für den Ra und zwar für den Ra des Ramses Meri Amen im Südviertel von Memphisʿ““ (Heyes l. c. S. 150). Diese Papyri sind aus der Zeit Ramses II.

Auch unter Ramses III. und IV. kommen diese ʿApriw vor. Nach Angabe des großen Papyrus Harris (Plate 31, 8) war in Heliopolis eine Niederlassung der ʿApwriw. Die Stelle, welche diese Mitteilung enthält, lautet: „Ramses III. schenkt seinem edlen Vater, dem Gotte Tum, das Uferland des Königs Ramses, des Herrn von Heliopolis, des die Welt belebenden, das unter dem Kommando des Schreibers und Oberaufsehers Hora steht: 247 Mann. Offiziere der Wagenkämpfer, libysche Befehlshaber, asiatische Große, ʿApriw, angesiedelte Leute, die an diesem Platze sind: 2093“ (Heyes l. c. S. 155). Ramses IV. schickt eine Expedition nach den Hammamât-Steingruben. Zu derselben gehörten 800 ʿApr von den Bogenvölkern der ʿAnwtiw. Nach Ramses IV. werden die ʿApriw nicht mehr erwähnt. Die erste Erwähnung der ʿApriw finden wir in dem Papyrus Harris 500 (ed. G. Maspero. Etudes Egyptiennes I. 1879, p. 49—72). Unter der Regierung Thutmes III. wird Joppe durch den Feldoberst Thwti belagert. Es gelingt ihm nicht, die Stadt zu erobern. Er versucht

begegnende Name ʿApri oder ʿEpri (für ein im Osten des Delta sitzendes semitisches Volk, das den Ägyptern zeitweilig Frondienste leisten mußte) nur eine ägyptische Umschreibung für Ibri vorstellt, nicht doch das Richtige getroffen hatte.“

darauf, die Einwohner zu überlisten. Er weiß als Flüchtling in die Stadt zu kommen. Durch List gelingt es ihm, den Fürsten der Stadt zu betäuben. Während dessen Ohnmacht läßt er einige Lastträger in die Stadt herein. Jeder trägt ein irdenes Gefäß, in welchem ein Soldat versteckt ist. Als die Lastträger innerhalb der Stadt angelangt sind, zerschlagen sie die Gefäße und die ägyptischen Soldaten fesseln die Einwohner der Stadt. Alsdann befiehlt Thwti: Einer der ʿApriw möge eilen und den übrigen ägyptischen Truppen die Nachricht des Geschehenen bringen. Aus dieser Stelle läßt sich also schließen, daß die Ägypter die ʿApriw damals zu Kriegsdiensten verwendet haben. Bekanntlich haben fremde Truppen immer eine sehr bedeutende Rolle im ägyptischen Heere gespielt.

Aus diesen Stellen geht hervor, daß es vor und nach Ramses II. in Ägypten eine Fremdbevölkerung gegeben hat, welche zu Transportdiensten und Bauarbeiten gezwungen wurde. Wenn wir aus dem Papyrus Harris 500 schließen dürfen, daß der Bote zu den Transportarbeitern gehörte, welche mit den regulären ägyptischen Truppen nach Kanaan gezogen waren, muß diese Bevölkerung schon unter Thutmes III. in Ägypten gewohnt haben. Es ist auch möglich, daß die ägyptischen Truppen die Einwohner des Landes zu Transportdiensten zwangen. Es sieht aber wahrscheinlicher aus, daß diese Leute den Truppen vom Anfang des Feldzuges an folgten.

Die Hammamât-Stele (Lepsius, Denkmäler III, 219e) nennt einen Zweig dieser ʿApriw. Dieser Stammesname ʾAnwti ist rein semitisch nl. ענת. Das beweist, daß sämtliche ʿApriw Semiten waren.

Bei den Bauarbeiten waren diese Leute den dunkelfarbigen Gendarmerie-Offizieren, welche die Ägypter den im Süden wohnenden Madhaiustämmen entnahmen, unterstellt.[1])

Es leuchtet ein, daß die Angaben über die ʿApriw vortrefflich zu den Mitteilungen des Exodus stimmen. Zeitlich, inhaltlich und sprachlich paßt alles vorzüglich!

Weiter ist hier die bekannte Stele des Merenptah in Betracht zu ziehen (s. W. Spiegelberg, Der Siegeshymnus des Merneptah auf der Flinders-Petrie-Stele. Zeitschr. f. ägypt. Spr. 1896). Auf dieser Stele, welche vom 3 Epiphi des 5. Jahres datiert ist, berichtet der König über seine Siege. „Libyen ist verwüstet, das Hetiterland ist beruhigt, . . . fortgeführt ist Askalon, Gezer ist genommen, Jenuʿam

[1]) Die Masai, welche jetzt bei dem Viktoria-Nyanza wohnen, sind höchstwahrscheinlich die Nachkommen dieser Stämme, welche von den Ägyptern vorzugsweise zu Militärdiensten verwendet wurden. Das kopt. ματοι = Soldat ist hiermit zusammenzubringen.

ist zu nichts gemacht. Israel ist verwüstet, es ist ohne Feldfrucht, das Land Ḫaru (Palästina) ist eine Witwe (ḫr) Ägyptens geworden."

Das Determinativzeichen für „Land", welches bei Tḫnw (Libyen), die Ḫeta, Askalon, Gezer und Jenuʿam vorkommt, fehlt bei Israel. Daraus geht hervor, daß Israel damals keine politische Einheit bildete und also innerhalb Palästinas als Fremdbevölkerung zu fassen ist. Wichtig ist es, daß die Israeliten hier als Bauern bezeichnet werden, welche ohne Äcker und Getreide nicht leben können.

Die Auffindung der Merenptahinschrift hat der alttestamentlichen Wissenschaft erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Die gewöhnliche Meinung war, daß Ramses II. der Pharao der Bedrückung war, und daß die Israeliten unter seinem Nachfolger Merenptah auszogen. Nach Exod. wurden die Israeliten gezwungen, bei dem Bau der Städte Pitum und Ramses Sklavendienste zu leisten. Diese Städte wurden durch Ramses II. gegründet. Seine lange Regierung (66 Jahre) paßte gut zu den im Exodus geschilderten Ereignissen. Die Bedrückung, die Flucht und Rückkehr des Mose setzen eine längere Regierungszeit des Pharao der Bedrückung voraus. Die Merenptahinschrift nötigt aber, diese Ansicht aufzugeben. Wenn die Israeliten unter Merenptah auszogen, kann er sie nicht im Anfange seiner Regierung in Palästina als eine ackerbauende Bevölkerung antreffen. Man versucht die Lösung der Exodusfrage in zweierlei Weise. Entweder nimmt man an, daß der Exodus schon vor Merenptah stattgefunden hat, oder man behauptet, daß Israel in der Siegesinschrift nicht gehe auf die Vorfahren des späteren israelitischen Volkes, sondern auf einen Teil dieser Vorfahren, welche niemals in Ägypten einzogen, sich aber später mit den aus Ägypten ausgezogenen Verwandten vereinigten.[1])

Miketta verschiebt den Auszug auf die Regierung des Amenophis II. und nennt Thutmose III. und seine Vorgänger die Unterdrückungspharaonen (l. c. S. 32). Lieblein setzt den Exodus unter Amenophis III. an.

Marquart meint, die Israeliten, welche Merenptah in Palästina antrifft, seien die Leastämme, welche niemals in Ägypten wohnten. Das Haus Josephs, das nach dem Ende der Regierung Amenophis III.

---

[1]) K. Miketta, Der Pharao des Auszuges (Bibl. Stud. ed. Bardenheuer VIII. 2) Freib. i. B. 1903. — Ed. Meyer, Die Israeliten. Halle 1906, S. 224 ff. — W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten. Straßb. 1904. — W. M. Flinders Petrie, A history of Egypt. III. London 1905, p. 114. — A. Jeremias, Das AT. im Lichte des A. Orient. 2. Aufl. Leipzig 1906, S. 400 ff. — J. Marquart, Chronol. Untersuchungen. Leipzig 1900, S. 39 ff. — Lieblein, l'Exode des Hebreux. Proc. Soc. Bibl. Arch. XX.

in Ägypten einzog, habe das Niltal in den wirren Zeiten zwischen Sety II. und Ramses III. verlassen (l. c. S. 52. 57).

Spiegelberg und Flinders Petrie setzen den Auszug in die späteren Zeiten der Regierung des Merenptah. Unter dem Israel der Siegesinschrift verstehen sie Verwandte der in Gosen ansässigen Stämme, welche niemals in Ägypten wohnten. Diese Gosenstämme kehrten am Ende der Regierung Merenptahs in ihr altes Stammland zurück und schlossen sich ihren Verwandten an.

Ed. Meyer (l. c. S. 222f.) meint, der Auszug habe in viel früheren Zeiten stattgefunden. Er identifiziert die Hebräer mit den Beduinen, welche Sety I. bekämpft, und nimmt an, daß Israel auszog „in den wirren Zeiten vor Sety I., wo die ägyptische Macht durch religiöse Wirren und Thronkämpfe schwer erschüttert war und der Norden Syriens an die Chetiter verloren ging“. Seine Auffassung nähert sich also derjenigen Liebleins und Mikettas. Auch Steuernagel (Die Einwanderung S. 114. 123) setzt den Auszug im 15. Jahrhundert an.

Man meint, daß die Amarnabriefe beweisen, daß die Hebräer schon unter Amenophis III. und IV. einen bedeutenden Teil der Bevölkerung bildeten, indem man die in diesen Briefen erwähnten Chabiri mit den Hebräern identifiziert. Zu diesen Chabiri rechnet man einen Teil der Stämme oder ganz Israel, je nachdem man urteilt über die Zeit des Auszugs. Diese Auffassung stützt man durch Hinweise auf ägyptische Texte aus der Zeit Sety I. und Ramses II., welche ein Volk ʾA-sa-rw oder ʾsrw erwähnen. Hieraus schließt man, daß der Stamm Aser schon damals die Wohnsitze innehatte, welche er in historischer Zeit besaß.

Alle diese Auffassungen scheinen mir recht zweifelhaft. Eine genaue Prüfung der historischen Data führt meines Erachtens zu dem Resultat

1. daß der Auszug nicht unter einem Pharao der 18. oder 19. Dynastie stattgefunden haben kann,
2. daß es nicht möglich ist, das Israel der Merenptahstele zu deuten als einen Teil des späteren israelitischen Volkes, das niemals in Ägypten einzog und sich später den ausgezogenen Verwandten anschloß,
3. daß die Hebräer nicht mit den Chabiri identifiziert werden können,
4. daß ʾA-sa-rw nicht mit dem Stamme Aser zusammen zu bringen ist.

B. Der angebliche Auszug unter Merenptah.

Wie oben ausgeführt wurde, beweisen die Texte, welche die ʿApriw erwähnen, daß es bis auf Ramses V. innerhalb Ägyptens eine hebräische Sklavenbevölkerung gegeben hat. Nach Ramses IV. kommen diese ʿApriw nicht mehr vor. Wenn die Hebräer noch unter Pharaonen der 20. Dynastie vorkommen, ist es nicht wahrscheinlich, daß der Auszug schon in früheren Zeiten stattfand.

Die politischen Verhältnisse lassen für einen Auszug auch keinen Raum. Die ältesten Herrscher der 18. Dynastie haben mehrere Male Palästina und Syrien durchstreift und das ganze Gebiet der ägyptischen Herrschaft unterworfen. Thutmes I. zog nach dem Euphrat und errichtete dort eine Siegesstele. Seine Nachfolger Thutmes II. und der große Krieger Thutmes III. wußten in diesen Ländern ihre Rechte zu wahren. Sein Sohn Amenophis II. machte einen Feldzug nach Syrien, kämpfte in Naharina und siegte. Auch Thutmes IV. zog nach Naharina und beherrschte Syrien und Palästina. Unter Amenophis III. und IV. wird die ägyptische Oberherrschaft in diesen Ländern durch schwache Militärbesetzung und das Vordringen der „Räuber“ und Hetiter gefährdet. Das war namentlich unter Amenophis IV. der Fall. Unter Amenophis III. und in der ersten Periode von Amenophis IV. waren die politischen Verhältnisse ziemlich ruhige. Letzterer war mehr religiöser Reformator als Kriegsherr. Die Herrschaft über Syrien war durch die früheren Kriege so gut begründet, daß sein zweiter Nachfolger Thwtanchamen den Tribut der syrischen Fürsten empfing, wie die Bilder in dem Grabe des Hwi beweisen. Der letzte König der 18. Dynastie Horemheb hat mehrere Feldzüge gemacht und in Kypros und im Hetiterlande gekämpft. Flinders Petrie (A History of Egypt II p. 250) meint zwar, daß diese Kriege der Zeit angehören, in der der General den Thron noch nicht bestiegen hatte. Jedenfalls ist es aber sicher, daß der alte Kriegsoberst ein kräftiges Regiment geführt hat. Die ägyptische Oberherrschaft ist also auch in der Amarnazeit nicht gebrochen, und darum ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß in diesen Zeiten eine Sklavenbevölkerung sich von der ägyptischen Herrschaft zu befreien gewußt hat und fortgezogen ist mit der Absicht, sich in dem von ägyptischen Vasallen verwalteten Palästina anzusiedeln.

Die Feldzüge der Könige der 19. Dynastie nach Palästina sind bekannt, und wir können Ed. Meyer nur beistimmen, daß unter Sety I. und Ramses II. der Auszug nicht angesetzt werden kann.

Wenn unser Urteil über die Oberherrschaft der Ägypter in Palästina unter Amenophis III. und IV. falsch wäre, und wir anzu-

nehmen hätten, daß die politische Situation in diesen Zeiten einer Empörung der Sklaven günstig war, so ist doch auch in diesem Falle ein Auszug der Israeliten nicht wahrscheinlich. Israel ist offenbar Merenptah als eine eigentümliche selbständige Bevölkerung vorgekommen. Trotzdem es keine politische Einheit bildet, und er es nicht als Staat betrachtet, nennt er es mit besonderem Namen. Das macht, daß wir Ed. Meyer nicht beistimmen können, wenn er die Šoš (Beduinen), welche Sety I. von der ägyptischen Grenze bis zu dem Gebirge Juda züchtigte, mit den Israeliten identifiziert. Sety I. und Ramses II. haben uns ziemlich ausführliche Nachrichten über ihre Kämpfe in Palästina überliefert. Wenn sie dort zu tun hatten mit einer Bevölkerung, welche noch vor kurzem aus Ägypten geflohen war, müßten ihre Siegesbilder und Siegeshymnen die Erinnerung davon bewahrt haben. Die Gefangenen, welche sie mitführen, werden nicht als Nachkommen der ägyptischen Sklaven bezeichnet, der Name Israel oder Jakob oder ähnliches kommt nicht vor. Die Identifizierung ist also eine rein hypothetische, welche durch die Inschrift Merenptahs recht unwahrscheinlich wird.

Miketta meint positive Gründe beibringen zu können, welche zwingen, den Auszug unter Amenophis II. anzusetzen. Als katholischer Theologe ist er gezwungen, die Richtigkeit der biblischen Chronologie, sei es in der hebräischen, sei es in der alexandrinischen Version anzunehmen. Er berechnet, daß der Auszug 645 Jahre nach dem Einzug Abrams in Kanaan fallen muß, und wählt dabei die Zahlen des hebräischen Textes. Abram ist ihm ein Zeitgenosse Hammurabis, dessen Regierung er 2100 v. Chr. ansetzt. Sein Ausgangspunkt nötigt ihn, anzunehmen, daß der Auszug ± 1445 stattfand, d. h. unter Amenophis II., der nach seiner Berechnung von 1461 bis 1436 regierte. Die chronologischen Angaben der Genesis, welche für das Lebensalter der Patriarchen unglaublich hohe Zahlen angeben, wird keiner, der nicht durch dogmatische Gründe dazu gezwungen ist, als Ausgangspunkt wählen. Mikettas ganzes System wird erschüttert durch die babylonischen historischen Texte, welche L. W. King neuerdings herausgegeben hat (Studies in eastern history II, III. Chronicles concerning early babylonian kings. London 1907) und welche ihn veranlassen, als Datum Hammurabis ± 1900 v. Chr. anzusetzen (l. c. I p. 136). Die Entdeckung, daß die erste und zweite Dynastie der babylonischen Königsliste gleichzeitig regiert haben, nötigt ihn, das Datum des Auszuges um 200 Jahre herunterzurücken — oder jetzt die Zahlen der LXX den hebräischen Zahlen vorzuziehen. Seine Theorie scheitert auch an den Mitteilungen des Exodus. Nach Ex. 1, 11 wurde Israel von den Fronvögten des Pharao gezwungen, die Vorratstädte Pitum

und Ramses zu bauen. Miketta sieht sich genötigt, den Namen Ramses als Glosse zu streichen! Der Pharao der Bedrückung kann natürlich keine Stadt Ramses haben erbauen lassen, als der erste ägyptische König, der den Namen Ramses führte, noch geboren werden mußte. Diese Streichung des Stadtnamens Ramses ist ohne Grund. Der masor. Text und LXX haben beide diesen Namen erhalten.

Dazu kommt, daß nach Gen. 47, 11 die Israeliten Wohnsitze erhalten „im Lande Ramses“. Auch hier ist der Text von jedem Verdacht frei. Dieser Name setzt ebenfalls die 19. Dynastie voraus.[1]

Die Unwahrscheinlichkeit eines Auszuges im 15. Jahrhundert v. Chr. hat viele veranlaßt, ein doppeltes Israel anzunehmen. Dadurch kann man den Exodus wenigstens ungefähr in dieselbe Zeit setzen, welche man vor der Auffindung der Merenptahstele gewöhnlich annahm. Auch diese Lösung der Schwierigkeit ist meines Erachtens unrichtig.

Diejenigen, welche das Israel der Merenptahstele sozusagen als ein außerägyptisches Israel deuten, sind gezwungen, anzunehmen, daß die Nachkommen des Israel der Merenptahstele sich später mit den aus Ägypten ausgezogenen Stämmen zusammentaten. Aus diesen beiden Wurzeln wuchs das spätere Volk Israel empor. Die Behauptung, daß das Israel der Merenptahstele mit dem alttestamentlichen Israel nichts zu tun habe, ist durch die völlige lautliche Übereinstimmung und die unanfechtbare Klarheit des ägyptischen Textes ausgeschlossen.

Diese Meinung stellt uns vor die sonderbare Tatsache, daß dieses außerägyptische Israel sich für die spätere Zeit so maßgebend erwiesen hat, daß die Gosenstämme ganz und gar in die Organisation dieses Israel aufgenommen wurden. Natürlich haben sich die Gosenstämme in Ägypten nicht Israel genannt. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die natürliche Tendenz der Volkstradition ist, die Geschichte des Volkes zu verherrlichen. Die alttestamentlichen Überlieferungen erzählen mit größter Einstimmigkeit, daß die Vorfahren des späteren Volkes in Ägypten geknechtet und zu der härtesten Sklavenarbeit gezwungen wurden. Das ist keine

[1]) Folkeringham (The Chronology of the O. T. Cambridge 1906) nimmt ohne weiteres an, daß der Auszug im fünften Jahre Merenptahs stattfand. Er behauptet, daß die Saatfelder Israels, welche verwüstet wurden, im Lande Gosen lagen. Das ist nicht möglich! Die Merenptahinschrift redet deutlich über Palästina. Sie beschreibt die Zerstörung Israels als einen Teil der Verwüstung von Charu, d. h. Palästina.

Ehre, sondern eine Schmach. Eine solche Schmach wird kein Volk erdichten. Natürlich muß auch das außerägyptische Israel seine Traditionen gehabt haben, welche jedenfalls mehr Ehrenvolles und Erfreuliches enthalten haben als die Überlieferungen der Gosenstämme. Wir können nicht annehmen, daß diese Stämme sich in die Organisation des außerägyptischen Israel eingereiht haben, natürlich weil dieses Israel bedeutender war als sie, daß sie aber zu gleicher Zeit ihre eigenen schmachvollen Überlieferungen zum Gemeingut des ganzen Israel zu machen gewußt haben mit völliger Verdrängung aller Überlieferungen des außerägyptischen Israel. Wenn die Gosenstämme sich dem außerägyptischen Israel einzuverleiben wußten, hätten sie vielmehr die Schmach Ägyptens allmählich vergessen uud sich mit Stolz alte Mitglieder einer unabhängigen Bevölkerung genannt. Die Einstimmigkeit der Überlieferungen widerspricht also der Annahme eines außerägyptischen Israel.

Der Doppelname Jakob-Israel läßt sich nicht als Grund für diese Annahme verwenden. Spiegelberg (l. c. S. 43) meint, Jakob sei die Verkörperung der Gosenstämme, Israel dagegen der Eponymos der palästinensischen Stämme. Die Josephsgeschichte liegt bekanntlich in zwei Rezensionen vor, in einer Jakob-Rezension und in einer Israel-Rezension. Der Einzug Israels in Ägypten wird mit größter Bestimmtheit berichtet. Der Doppelname an sich beweist gar nicht, daß zwei ursprünglich verschiedene Gestalten identifiziert wurden. Abram-Abraham, Sara-Sarai, Jerubbaal-Gideon sind Beispiele von Doppelnamen, welche sich ebensowenig auf verschiedene Gestalten beziehen, wie die verschiedenen Namen, welche die ägyptischen Pharaonen führen.

Wenn Marquart Recht hätte mit seiner Annahme, daß nur der Stamm Joseph in Ägypten gewesen ist (l. c. S. 52), läßt es sich nicht begreifen, daß die Überlieferung auch die anderen Söhne Jakobs in Gosen ansiedeln läßt. Er weist darauf hin, daß das Haus Joseph in Palästina wie ein Keil die Leastämme auseinandergerissen hat, und daß der Dialekt der Ephraimiten mindestens noch in der Richterzeit wesentliche Eigentümlichkeiten bewahrt hat, die ihn von dem Dialekt der Leastämme, speziell dem vom Gilead bestimmt unterschieden. Daraus folgt aber in keiner Weise, daß die Leastämme niemals in Ägypten waren. Der dialektische Unterschied in der Aussprache des ש (Jdc. 12, 6) beweist nichts für einen Unterschied zwischen den Leastämmen und dem Hause Joseph. Die Gileaditen gehören nach 1. Chron. 5, 14 zu Gad und sind also ein Silpastamm. Dialektischer Unterschied besteht öfters zwischen verschiedenen Teilen desselben Volkes und ist an sich kein Beweis

für Ansiedelung in verschiedener Zeit. Man weiß von den sprachlichen Verhältnissen der israelitischen Stämme herzlich wenig. Wir dürfen wohl annehmen, daß es verschiedene Dialekte gegeben hat, wie das in späterer Zeit der Fall war. Den Einwohnern Beth-Šeans war in rabbinischer Zeit das Sprechen des Gebets in der Synagoge untersagt, weil sie eine unrichtige Aussprache des Alef und des ʿAjin hatten. Der Galiläer stand auf schlechtem Fuße mit den Gutturalen. Derartiges wird natürlich auch in älterer Zeit vorgekommen sein, und wenn mehrere der Stämme Israels in Gosen angesiedelt waren, wird die Sprache dieser Stämme auch kleine dialektische Unterschiede gehabt haben. In diesem Unterschied liegt aber kein Grund, ein außerägyptisches Israel anzunehmen.

So steht es auch mit dem Argument, daß das Haus Joseph die Leastämme wie ein Keil auseinanderreißt. Es ist möglich, daß Marquart darin Recht hat, daß die Trennung der nördlichen Leastämme Issachar und Sebulon von den südlichen Juda und Simeon durch das Eindringen des Hauses Joseph verursacht ist. Es ist aber auch möglich, daß er darin nicht Recht hat. Wir wissen zu wenig und können über Vermutungen nicht hinauskommen. Wenn er Recht hat, beweist das nur, daß die Leastämme früher in das Westjordanland einzogen als Joseph. Die Frage nach dem Aufenthalt in Ägypten wird dadurch aber gar nicht berührt. Gemeinschaftlicher Aufenthalt in Ägypten schließt nicht ein, daß die Ansiedelung in Kanaan in gemeinschaftlicher Weise stattfindet.

Weil die Gründe, welche man für ein außerägyptisches Israel beigebracht hat, also ungenügend sind, und die Einstimmigkeit der israelitischen Überlieferungen dagegen spricht, wird diese Lösung des von der Merenptahstele dargebotenen Problems aufzugeben sein, denn auch den Amarnabriefen läßt sich kein Beweis zu Gunsten dieser Lösung entnehmen.

C. Die Hebräer und die Chabiri.

Bei der Besprechung der Chabirifrage sei der Tatbestand erst kurz in Erinnerung gebracht. Die Statthalter der syrischen und palästinensischen Städte Byblus, Sidon, Gezer, Jerusalem, der Fürst von Chazi und einige andere Befehlshaber, deren Wohnort in den betreffenden Rapporten nicht mehr lesbar ist, berichten dem ägyptischen Könige ihre Notlage. Sie beklagen sich über Feindseligkeiten anderer Heerführer, welche die ihnen anvertrauten Städte besetzt haben oder ihre Stadt bedrohen. Diese Angeklagten schicken aber ihrerseits dem Könige Briefe, in welchen sie ihre Ergebenheit bezeugen und sich treue Diener des Königs nennen. Der König

hat offenbar diesen Erklärungen getraut, denn er läßt z. B. Rib-Addi, den Befehlshaber in Byblus, ohne Hilfe und Antwort. Dieser schreibt zahllose Briefe und wiederholt seine Klagen zehnfach ohne Erfolg. Die gewöhnliche Beschuldigung, welche die Statthalter gegen ihre Gegner vorbringen, ist, daß diese die Städte des Königs den SA-GAS oder den GAS, d. h. „den Räubern" übergeben, daß das Land an die SA-GAS kommt. Nur der Statthalter von Jerusalem schreibt, daß die Cha-bi-ri das Gebiet des Königs verwüsten, daß die Söhne Lapajas das Land des Königs den Cha-bi-ri ausliefern, daß die Cha-bi-ri die Städte des Königs besetzen.

Diese Chabiri hat man identifiziert mit den Hebräern. Winckler[1]) hat vermutet, daß das Ideogramm GAS und SA-GAS überall als Chabiri zu lesen ist. Diejenigen, welche ihm beistimmen, finden also in den Amarnabriefen den Beweis des Vordringens der hebräischen Nomaden im ganzen Lande. Wer wie Ed. Meyer meint, daß diese Vermutung schwerlich haltbar ist, nimmt an, daß die Chabiri-Hebräer im Süden ein wesentliches Element dieser Beduineninvasion bildeten (Ed. Meyer, Die Isr. S. 225).

Aus[2]) 216, 11 geht hervor, daß SA-GAS oder GAS als „Räuber" zu fassen ist. „Rette mich aus der Hand der (ameluti) SA-GA-AS, (ameluti) ḫa-ba-ti u (ameluti) Šu-ti-i." Diese Umschreibung der SA-GA-AS stimmt zu II. Rawl. 26, 13 g; 49, 34 e (cf. Brünnow. List Nr. 3123), wo das Ideogramm in gleicher Weise gedeutet wird.

Weiter geht aus 180, 30. 31 und 192, 7 hervor, daß diese „Räuber" nicht verschieden sind von den Chabiri der Briefe aus Jerusalem. Die Söhne Lapajas, welche 180, 30 das Land des Königs den Chabiri ausliefern, werden 192, 7 beschuldigt, auf der Seite der SA-GAS zu stehen. Wenn man die Chabiri mit den Hebräern identifiziert, ist man also genötigt, anzunehmen, daß das Land bis in den hohen Norden und nach Phönizien durch die Hebräer überflutet war. Hierdurch wird die Identifizierung mit den Hebräern nicht sehr wahrscheinlich, denn es fehlt uns jeder Grund anzunehmen, daß die Hebräer je die Küste bis nördlich von Byblus bewohnt haben.

In den Briefen fehlt auch jeder Beweis, daß die Chabiri und „Räuber" eine vordringende Fremdbevölkerung sind. Man kann das zwar in den meisten Studien über die Chabirifrage lesen, als wäre das etwas ganz Selbstverständliches. Das ist es aber nicht! Die Einwohner Syriens haben natürlich nur zum kleinen Teile in

[1]) Altorientalische Forschungen. Dritte Reihe S. 90 ff.

[2]) Ich zitiere die Briefe nach den Nummern von Keil. Bibl. V.

Städten gewohnt. Die Ägypter beherrschten das Land mittelst einer wenig zahlreichen Militärbesetzung dieser Städte. Ein Statthalter meint, seine Stadt retten zu können, wenn der König ihm 20, 30 oder 50 Mann schickt (120, 32, 150, 18). Bei so geringer Besatzung fragt man natürlich: Wie verhielten sich die eigentlichen Einwohner des Landes zu den vordringenden Nomaden? Haben diese vielleicht die fremden Beduinen freundlich willkommen geheißen? Das widerspricht doch allem, was wir von den Lebensverhältnissen im alten und heutigen Orient wissen. Wenn eine Fremdbevölkerung einzieht, geschieht das nur auf Kosten der einheimischen Bevölkerung, und diese ist natürlich bestrebt, ihr altes Gebiet zu behalten.

Die Amarnabriefe reden über die Chabiri und „Räuber“ nicht als wären sie vordringende Fremde, sondern als über die gewöhnliche Bevölkerung des Landes, welche natürlich immer bereit ist, das Joch der Fremdherrschaft abzuschütteln. Der Statthalter von Jerusalem 179, 16ff. klagt, daß der königliche Beamte die Chabiri liebt und die königlichen Statthalter haßt. Das ist ein recht sonderbares Benehmen für einen königlichen Inspektor, wenn er einer vordringenden Beduinenbevölkerung gegenübersteht, und versteht sich nur, wenn die Chabiri die gewöhnlichen Landeseinwohner sind.

Die Stadtkönige von Buṣrun und Ḫalunni und die Stadt Jinuamua sind Feinde von Namjawaza. Sie stehen auf der Seite der „Räuber“. Namjawaza berichtet dem Könige, daß die Truppen seines Gegners eine Stadt besetzt haben, welche den „Räubern“, aber nicht dem Könige überliefert wurde (142, 8ff.). Derselbe Namjawaza aber hat „Räuber“ als Soldaten in seinem Dienste (144, 24ff.) und schreibt dem Könige: „Siehe, ich samt meinen Soldaten und Streitwagen, samt meinen Brüdern, meinen SA-GAS und meinen Suti ziehe an der Spitze der Besatzungstruppen, wohin der König, mein Herr befiehlt.“ Die „Räuber“ können hier nur die gewöhnliche Landesbevölkerung sein, welche bereit ist, sich zu empören, sich aber fügt, wo das Regiment kräftig ist. Die Stadt Beirut wurde nach 67, 20ff. verteidigt durch eine Besatzung von „Räubersoldaten“ und Kriegswagen, was unbegreiflich ist, wenn die Räubersoldaten als vordringende Beduinen zu deuten sind. Nach 83, 62 (cf. 84, 8) scheint auch die Stadt Ṣumura durch eine „Räuberbesetzung“ verteidigt zu werden wider die Feinde des Königs. Rib-Addi schreibt dem Könige wiederholt, daß Abdaširtu ein Feind des Königs ist. Er ist Anführer der „Räuber“. 38 und 39 bezeugt Abdaširtu aber dem ägyptischen Könige seine Treue. „Siehe ich bin ein Diener des Königs und ein Hund seines Hauses, das ganze Amurri bewache ich für den König.“ Er klagt, daß seine Feinde mächtig

sind, und bittet, der König möge ihm einen Großen senden, um ihn zu schützen (39, 8 ff.). Das versteht sich, wenn die Herrschaft Abdaširtus von der dortigen Bevölkerung anerkannt wird. Es ist aber unbegreiflich, wenn Abdaširtu der Anführer von fremden Beduinen ist, welche in das Land einfallen.

Die Leute, welche Chabiri genannt werden, werden nur ein einziges Mal als Einwohner eines Landes bezeichnet, indem das Determinativ für Land dem Namen zugesetzt wird (185, 11 ana (ameluti) Ḫa-bi-ri-(ki)). 205, 27 und 230, 15 setzt dieses Determinativ hinter amilu SA-GAS. Bei einer Beduineninvasion kann man das nicht erklären. Man müßte dazu annehmen, daß die Wüste als das „Räuberland“ galt, kommt dann aber mit den phonetisch geschriebenen ameluti Ḫa-bi-ri(ki) nicht aus, denn Chabiri kann nicht Räuber bezeichnen.

Wenn wir also die Ausdrücke „Räuber“ und Chabiri auf die Bauernbevölkerung beziehen, welche nicht in den Städten wohnte, bleibt die Frage nach der etymologischen Bedeutung des Namens Chabiri noch ungelöst.

Der Identifizierung mit עברים begegnet, was die Konsonanten anbetrifft, keine Schwierigkeit. In mehreren Fällen wird ע in den Amarnabriefen durch ח wiedergegeben (ער ḫullu, זרוע zuruḫ, שׂער šaḫri, עפר ḫaparu, עצר ḫaziru, עין ḫini usw.). Ḫabiri könnte also einem mit ע anfangenden Worte entsprechen. Dies war um so wahrscheinlicher, als sich eine etymologische Deutung mit ח als erstem Konsonanten nicht finden ließ. Denn das Wort חבר, „Verbündeter“, welches Winckler erst vorgeschlagen hat, kann nicht in Betracht kommen, weil das dem entsprechende Wort ibru, mit Abschleifung des Gutturals, in den Briefen gebraucht wird und also hier auch verwendet wäre, wenn man „Genosse“ hätte ausdrücken wollen. Indessen bereiten die Vokale der Identifizierung Schwierigkeiten. Als erster Vokal erwartet man **i** und nicht **a**. Das Zeichen ḫa drückt niemals ein i oder e aus, der Vokal ist also bestimmt als a zu sprechen. 128, 4; 130, 3 zeigen, daß a einem â der Landessprache entspricht. עָפָר wird durch aparu und ḫaparu wiedergegeben. Ein anderes Beispiel, wo ḫa einem עַ entspricht, läßt sich nicht beibringen. Es fragt sich darum, ob Chabiri nicht besser mit einem mit חָ anfangenden Namen zusammengebracht wird, wie schon J. C. Matthes (Theol. T. 1902, 534) bemerkt hat.

Man hat bis jetzt allgemein angenommen, daß das zweite Zeichen der Gruppe Cha-bi-ri ב entsprechen muß. Das ist natürlich möglich. Es ist aber nicht die einzige Möglichkeit. H. Winckler hat neuerdings versucht, darzutun, daß der Name Subari mit Suri gleichzusetzen ist (Or. Literaturz. 1907, Sp. 281 ff., Sp. 643). Brief 83, 17

schreibt Su-ri, während 101, 7 in wörtlich parallelem Ausdruck Su-ba-ri schreibt. Bekanntlich klingt schwaches ב der Aussprache des ו sehr ähnlich und geht in den jüngeren Dialekten öfter in ו über. Die mandäische Sprache weist verschiedene Beispiele davon auf. אבר wird zu אור usw. (Nöldeke, Mand. Gramm. S. 49). Von dieser Seite scheint Wincklers Behauptung also sehr gut möglich.

Ich meine, daß sich in den Amarnabriefen noch andere Beispiele dieser Verwechselung von ב und ו finden. Der Titel der Botschafter, welche der ägyptische König zu dem syrischen Statthalter entsendet, ist Ra-bi-ṣu. Es steht fest, daß dies kein ägyptischer Titel ist. Das Wort läßt sich aus dem Ägyptischen auch nicht erklären. Es muß also ein semitisches Wort sein. Die Wurzel רבץ „lagern, niederkauern" gibt aber keinen Sinn. Das Wort wird aber auf einmal deutlich, wenn wir an Wiedergabe von ו durch schwaches ב denken und den Titel mit der Wurzel רוץ, laufen, zusammenbringen. Der Ra-bi-ṣu ist der Rawiṣ, also der „Courier".

Nun ist es klar, daß **bi** in Cha-bi-ri als schwaches ב zu sprechen ist, sonst wäre Chab-bi-ri geschrieben worden. Das eröffnet die Möglichkeit, daß bi auch hier ו entspricht. Der ägyptische Name für einen Teil Palästinas war bekanntlich Charu. Ägyptisches ḫ3-rw entspricht semitischem חור (cf. W. M. Müller, Asien und Europa S. 155). Die Aussprache des Nomen gentile war Choiri, wie aus dem von Müller S. 193 zitierten *(π)χοιριος* hervorgeht. Es liegt auf der Hand, daß die ägyptischen Vasallen und ihre Schreiber diesen Landesnamen gekannt haben, und daß sie in ihren Briefen die Landeseinwohner als Choiri, d. h. als Cha-wi-ri bezeichnet haben.

Das stimmt vorzüglich zu dem Inhalt der Briefe, welche unter den Chabiri und SA-GAS die Landeseinwohner zu verstehen scheinen.

Die in den meisten Briefen übliche Bezeichnung „Räuber" (SA-GAS) ist durchsichtig. Die nicht in Städten wohnende Bevölkerung ist immer bereit, die Städte zu berauben, wenn die Umstände es ermöglichen, dies ohne Gefahr zu tun. Über solche Raubzüge spricht der Fürst von Chazi in Brief 134. Die Räuber plündern die Städte des Königs und übergeben sie dem Feuer. Es handelt sich bei ihnen also nicht um eine dauernde Besetzung der Stadt, sondern um Beute (cf. auch die Briefe 173, 174).

D. Das Land Aser.

W. M. Müller erwähnt (Asien und Europa S. 236) die Stellen, welche sich beziehen auf ein syrisches Land Aser. Unter Sety I. und Ramses II. wird in den Listen der nord-syrischen Länder ein

Land *ỉ*-s-rw genannt, welches nach Müller mit dem in derselben Zeit erwähnten Lande *ỉ*-sꜣ-rw zu identifizieren ist. Abyd. II 2 wird das Land genannt in einer Liste, welche die äußersten Nordvölker (darunter die Hetiter) aufzählt. Lepsius Denkm. 140 a nennt es neben Sangara, Ḳdšu, Makita, ʾArasa, Hamtu. Wir kennen auch den Namen eines Einwohners dieses Landes. In dem sogenannten Papyrus des Mohar (Anastasi I.), welcher spottet über das Leben eines ägyptischen reisenden Beamten, wird von ihm gesagt „Dein Name wird berühmt bei ihnen, wie der des Ḳa-ḏa-ïra-dï-y, des Fürsten von *ỉ*-sꜣ-rw, als ihn die Hyänen fanden innen im Dickicht, im Engpaß, der von den Beduinen versperrt war. Sie waren unter den Büschen verborgen und manche von ihnen maßen vier Ellen von der Nase bis zur Ferse, sie hatten wilde Augen, ihr Herz war unfreundlich und auf Schmeicheleien hörten sie nicht“ (Erman, Agypten S. 511. W. M. Müller l. c. S. 236).

Müller bringt den Namen mit dem hebräischen Stamme Aser, אָשֵׁר, zusammen. Dieser ist nur ein Restchen von einem mächtigen Stamme, der unter der 19. Dynastie ganz Galiläa besessen haben muß und vielleicht auch einen Teil der Küste beherrschte. Hommel spricht in noch bestimmterer Weise und nimmt an, „daß der israelitische Stamm Asser bereits unter Seti I. und Ramses II., also c. 1350, in seinen späteren Sitzen in Westgaliläa wohnte“ (Altisr. Überl. S. 237). Das Land *ỉ*-s-rw scheint also ein Beweis für ein außerägyptisches Israel, wie Hommel l. c. S. 265 annimmt.

Die Identifikation dieses Landes mit dem hebräischen Stamme אָשֵׁר scheint mir nicht gesichert. *ỉ*-s-rw und *ỉ*-sꜣ-rw kann אשרו , אסרו entsprechen. Der â-Vokal in אָשֵׁר wäre besser durch *ỉ*ꜣ transskribiert. Der lange e-Vokal scheint bei der Transkription *ỉ*-s-rw nicht recht verständlich. Erman schreibt ʾEsaru und denkt dabei offenbar nicht an eine Gleichsetzung mit Ašer.

Dazu kommt, daß der Name des Fürsten sich aus dem Hebräischen nicht erklären läßt.

Der Name müßte im Semitischen קצרדי oder קזרדי lauten. Es ist aber nicht möglich, auf analoge semitische Namen hinzuweisen, weil keine mit קצר oder קזר anfangende Namen bekannt sind. Der Name des Fürsten spricht also entschieden gegen die Identifikation. Höchstens könnte man schließen, daß der spätere hebräische Stamm Ašer sich den Namen eines eroberten Landes angeeignet hätte, dessen Bewohner nicht mit dem Stamme verwandt waren. Dieser Vorgang ist aber an sich wenig wahrscheinlich. Stämme pflegen ihre alten Namen nicht völlig aufzugeben. Diese Schlußfolgerung wäre auch nur dann erlaubt, wenn es gesichert wäre, daß *ỉ*-s-rw gleich אָשֵׁר ist.

Müller meint, daß die geographische Anordnung der Liste L. D. 140a beweist, daß unter *ỉ*-s-rw das Gebiet des Stammes Ašer zu verstehen ist. Die Namen ʾArasa und Hamtu „repräsentieren die südlicheren Hetitervasallen, Ḳadeš bezeichnet die Landschaft Amor, Megiddo die am Kišon, somit bleibt für אשר nur der zwischen diesen beiden Landschaften liegende Strich bis zum Libanon. . . . Demnach stimmt der Name örtlich mit dem des Stammes Ašer überein.“ Diese Liste ist aber zum Teil unklar und jedenfalls schlecht geordnet. Wenn Müllers Folgerung richtig wäre, müßten die Länder ʾArasa und Hamtu südlich von Megiddo liegen. Er nimmt S. 236 an, daß die Länder von Norden nach Süden aufgezählt werden. Das geht aber nicht an, weil ʾArasa mit Alasia zu identifizieren ist, welches weit nördlicher zu suchen ist. Müller selbst sagt denn auch S. 261: „L. D. 140a ist die Ordnung sehr wirr.“ Über die Lage des Landes *ỉ*-s-rw bleiben wir also im Unsicheren.

Angesichts dieser Tatsachen tut man besser, die Identifikation mit Ašer aufzugeben!

V. Die Zeit des Auszuges.

Die bisherige Untersuchung hat die Zahl der Möglichkeiten eingeschränkt. Ein Auszug unter den Pharaonen der 18. und 19. Dynastie bis auf Merenptah ist unwahrscheinlich. Die Richtigkeit der Überlieferung, daß die Israeliten in Ägypten waren, läßt sich aber nicht in Zweifel ziehen. Der Auszug muß also nach Merenptah stattgefunden haben. Steht dieses auf der einen Seite fest, so steht auf der andern Seite fest, daß Israel im Anfang von Merenptahs Regierung in Palästina war. Wenn dieses Israel kein „außerägyptisches“ Israel sein kann, erübrigt nur anzunehmen, daß Israel erst nach dem 5. Jahre Merenptahs in Ägypten eingezogen ist. Die gewöhnliche Anschauung über die Vorfahren Israels verträgt sich damit nicht, denn sie betrachtet dieselben als Nomaden, und Merenptah redet von Bauern. Wir sahen oben aber, daß Genesis die Patriarchen als Bauern schildert und daß die Nomadentheorie aufzugeben ist.

Die politischen Verhältnisse stimmen dazu vorzüglich. Bekanntlich ist nach Merenptah eine längere Zeit der Verwirrung eingetreten. In diese Zeit fällt ein Vordringen von semitischen und nichtsemitischen Bewohnern der syrisch-palästinischen Länder. Die ägyptische Oberherrschaft in Palästina geht zu Grunde. Die nichtsemitischen Fremdvölker versuchen mit Frauen und Kindern

in das Delta zu ziehen, und Ramses III. hat einen schweren Kampf gegen diese zu Land und auf dem Meere heranziehenden Feinde.

Die letzten Pharaonen der 19. Dynastie waren unbedeutende Herrscher und regierten nur wenige Jahre. Von Sety II., Amenmeses und Septah wissen wir sehr wenig. Nach Septah brach Anarchie ein. Ramses III. skizziert diese Zeit als eine Zeit, in welcher jedermann sein eigener Führer war und keine Oberherrschaft anerkannt wurde. Das Land war zerteilt in kleine Fürstentümer, welche einander bekriegten. Man tötete einander in Hochmut und Stolz.[1])

Es fällt auf, daß die Verhältnisse dieser Zeit ganz und gar übereinstimmen mit den Mitteilungen der Josephsgeschichten. 'Irsw, ein fremder semitischer Herrscher, weiß die Umstände zu benutzen, um „das ganze Land vor sich zinsbar zu machen". Dieser 'Irsw war ein Mann aus den Chôrländern, ein Choiriter also, welcher „in den Zeiten des Mangels", welche nach „den überflüssigen Jahren der Vergangenheit" eintraten, allen Besitz an sich zu bringen wußte. Die Fremden behandelten die Götter ebenso wie die Menschen. Man brachte keine Opfer in den Tempeln.

Setnecht machte dieser Fremdherrschaft ein Ende. Nach einjähriger Regierung starb er. Sein Sohn Ramses III., der erste König der 20. Dynastie, führte einen glücklichen Krieg wider die nichtsemitischen „Seevölker", d. h. die Philister (Pulosat), Danauna, Šakalša, Zakkar, Wašaša und Luka. Er besiegte auch die Libyer und zog gegen die Beduinen von Seir. Er war ein sehr frommer König, d. h. er gab den Tempeln große Schenkungen. Die Nachfolger Ramses III. scheinen politisch wenig bedeutend gewesen zu sein. Ramses IV. hat in seinem zweiten Jahre Tribut aus Syrien

---

[1]) Papyrus Harris 75. A. Erman, Ägypten S. 79. W. Fl. Petrie l. c. III p. 134. Petrie übersetzt „each killed the other among noble and mean." Ich statte hier Dr. P. A. A. Boeser, Konservator des Rijks-Museum van Oudheden meinen besten Dank ab für die Freundlichkeit, den betreffenden Passus hieroglyphisch transkribiert und die Übersetzung kontrolliert zu haben. Flinders Petrie übersetzt den Passus in folgender Weise: The land of Egypt was overthrown. Every man was his own guide. They had no superiors. From the abundant years of the past we had come to other times. The land of Egypt was in chiefships and princedoms. Each killed the other among noble and mean. Other times came to pass after that. In years of scarcity Arisu, a Syrian, was to them as a chieftain. He made the whole land tributary to himself alone. He joined his companions with him, and seized their property. And they treated the gods in the same manner as they treated the people. Offerings were not presented in the shrines of the temples. When the gods turned again to peace, rule was restored to earth in its proper manner. They established their son, come forth from their flesh, as prince of the whole land, on their great throne . . . he cut off the abominable who were in Egypt, he purified the great throne of Egypt etc.

empfangen. Die späteren Ramessiden, Ramses V.—XII. haben die Oberherrschaft Ägyptens in diesen Ländern nicht zu wahren gewußt. Darauf weist auch, daß die ägyptischen Inschriften in den Sinaibergwerken unter Ramses IV. aufhören. Die Regierung war in diesen Zeiten eigentlich in den Händen der Hohenpriester von Amun, welche schließlich die Herrschaft ganz an sich zu bringen wußten.

Diese Zeiten weisen einen sehr bedeutenden semitischen Einfluß auf. Die Sprache der Texte, welche in dieser Periode geschrieben wurden, enthält viele semitische Lehnwörter. Man kann sogar von einer Semitisierung des ägyptischen Staates reden (Erman, Ägypten S. 683), welche sich in erster Linie durch Einführung von Sklaven vollzog, von welchen viele zu hohen Ehren gelangten. Die syrischen Gottheiten wurden in die offizielle ägyptische Religion aufgenommen.

Die Einwanderung semitischer Elemente muß also sehr bedeutend gewesen sein. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die Einfuhr von vereinzelten Sklaven eine derartige Beeinflussung der Sprache und Religion hervorrufen konnte. Die Zahl der Semiten kann nicht unbedeutend gewesen sein. Erman weist darauf hin, daß der Handel mit Syrien großen Einfluß gehabt hat, bemerkt aber auch, daß eine große Anzahl von Worten, welche durch den Handel ihre Erklärung nicht finden, aus dem Semitischen aufgenommen wurde.

Die Nachrichten der Genesis über Joseph stimmen in merkwürdiger Weise zu den Berichten des Papyrus Harris. Die semitische Herkunft des fremden Herrschers, die Jahre des Mangels, welche auf Jahre größeren Überflusses folgten, die Zinsbarmachung des Landes, erinnern in deutlichster Weise an die Josephsgeschichte. Man kann nicht umhin, anzunehmen, daß die israelitische Überlieferung mit den Ereignissen dieser Zeit zusammenhängt. Die Taten des 'Irsw scheinen von den Israeliten dem Joseph zugeschrieben zu werden. Eine Identifizierung des ỉ-'ir-sw, 'Irsw mit יוסף ist sprachlich unmöglich. Wir müssen also an eine Übertragung denken. Die Josephsgeschichte versetzt uns in die Zeit des Septah und des 'Irsw.

Ich kann Marquart nicht beistimmen, daß die Josephsgeschichte am besten in die Zeit Amenophis IV. paßt. Er meint sogar, sie passe nur in diese Zeit (Chron. Unters. S. 39). Dieser eiferte für den alleinigen Kultus des Gottes 'iten, die Sonnenscheibe, und wünschte die Verehrung anderer Götter auszurotten. Er bringt Joseph mit dem rabiṣu Janchamu aus den Amarnabriefen zusammen, an welchen sich die auswärtigen Städte und Dynasten wenden, um Getreide aus den ägyptischen Magazinen zu erhalten „und glaubt in diesem Großwürdenträger des Königs Amenophis IV. die historische

Figur zu erkennen, welche der Gestalt des Joseph zunächst zu Grunde liegt. Die Rolle des Janchamu ist auf Joseph übergegangen.

Dagegen spricht, daß in der Josephsgeschichte jede Erinnerung an die reformatorische Bewegung von Amenophis IV. fehlt. Daß die syrischen Vasallenstaaten aus Ägypten Korn bezogen, war bei dem regen Handelsverkehr dieser Zeiten eine sehr gewöhnliche Sache. Aus den Amarnabriefen erhellt nicht, daß Janhamu Vorsteher der Scheunen ist und daß das Korn von ihm bezogen wird, sondern daß es nicht leicht ist für die syrischen Vasallen, ohne seine Genehmigung unentgeltlich Korn zu erhalten. Er ist eben der Kolonialminister, dessen Gutachten bei der Verabreichung von Proviant nicht entbehrt werden kann. Marquart kann nur durch Korrektur der ägyptischen Namen von Joseph und Asnat eine Anspielung auf die religiöse Reform Amenophis IV. beibringen. Er meint, daß צפנת פענח und אסנת spätere Änderungen sind von mit ʾiten (die Sonnenscheibe) zusammengesetzten Namen. Nach ihm hat Gen. 41, 45 ursprünglich gelautet: „Und Pharao nannte Joseph צפתן und er gab ihm ענחס אתן (sie lebt von der Sonnenscheibe), die Tochter des Meri Re, des Priesters von On, zum Weibe." Jeder Beweis, daß die ägyptischen Namen von Joseph und Asnat an die Stelle anderer Namen getreten sind, fehlt. Der Name des Weibes [1]) ist ein gut ägyptischer Name „der Göttin Neit gehörig", oder „sie gehört der Neit". Über die Deutung von צפנת פענח sind die Ägyptologen nicht einig. [2]) Aus diesen Namen läßt sich also nicht folgern, daß die Erzählung der Mode einer späteren Zeit angepaßt wurde [3]), zumal, weil (wie Heyes richtig bemerkt) die Deutung Liebleins dem überlieferten Namen am besten entspricht. Er deutet den Namen als „derjenige, der das Leben ernährt", was vorzüglich zu der Erzählung paßt und zu den Konsonanten des Namens stimmt (ḏfnt-p-ʿnḫ). Dieser symbolische Name läßt sich durch eine Untersuchung über die ägyptischen Namen nicht in einer bestimmten Periode unterbringen, weil er eben in der Erzählung seine Erklärung findet.

---

[1]) cf. H. J. Heyes, Bibel und Ägypten S. 261. W. Spiegelberg, Ägyptologische Randglossen 1904 S. 18.

[2]) cf. Heyes, l. c. S. 258–261.

[3]) Marquart kombiniert hier sehr kühn. Er schließt aus dem Namen des Mose bei Chairemon, *Τισιθέν*, auf den Namen צפתן für Joseph. Dabei läßt er den zweiten Teil des Namens (פענח) außer Acht. Zu der Identifizierung von Mose und Joseph gelangt er durch den Namen des Mose bei Manetho, *Ὀσαρσήφ*, der von Manetho fälschlich dem Mose beigelegt wird, indem er für den hebräischen Gottesnamen Jahu (in יהוסף Ps. 81, 6) den ägyptischen Osiris einsetzte. Es erhellt aber aus nichts, daß Mose je mit Joseph verwechselt worden ist.

Der Name פוטיפר (Gen. 37, 36; 39, 1) ist wohl nicht verschieden von dem Namen des Priesters von On פוטיפרע (Gen. 41, 45). Die wahrscheinlichste Erklärung des Namens ist „Geschenk des Re“ (p-dỉ-p-Re). G. Steindorff hat bemerkt, daß Namen dieser Bildung erst seit der 22. Dynastie, d. h. jedenfalls in der nachmosaischen Zeit, vorkommen. Hieraus hat man geschlossen, daß die Erzählung in späterer Zeit abgefaßt wurde, frühestens etwa im 9. Jahrhundert. Denn in dieser Zeit finden sich diese Namen zum ersten Male. Heyes meint, daß die Richtigkeit von Steindorffs Meinung angezweifelt werden muß. Er weist (l. c. S. 110) auf mit peṯ zusammengesetzte Namen aus der Zeit der Hyksosherrschaft hin. Er kann aber keinen analogen Namen beibringen, denn der von ihm erwähnte Name Pṯ-Bar ist mit בעל und nicht mit einem ägyptischen Gottesnamen gebildet. Es ist übrigens fraglich, ob pṯ mit p-dỉ gleichgesetzt werden darf. Bis auf weiteres scheint Steindorff also Recht zu haben. Daraus folgt aber nicht, daß die Erzählung im 9. Jahrhundert oder in späterer Zeit überarbeitet worden ist. Mit Recht hat man daraus dargetan, daß die Abfassung der Erzählung nicht in die mosaische Zeit zurückgehen kann, wenn man Mose etwa 1500 v. Chr. ansetzt. Auch diesem Namen läßt sich also kein Beweis für Marquarts Behauptung entnehmen. Wir dürfen getrost annehmen, daß die Josephsgeschichte irgend eine Erinnerung an das merkwürdige monotheistische Bestreben Amenophis IV. bewahrt haben würde, falls die Taten eines damaligen Beamten auf den Stammheros Joseph übertragen wurden. Dafür paßte die monotheistische Bewegung zu gut zu der Stimmung der Vätersagen. Weil die Zeit Amenophis IV. übrigens auch keine Ereignisse aufweist, welche mit der Erzählung der Genesis übereinstimmen, sind wir berechtigt, die Hypothese Marquarts zurückzuweisen.

Die Erwähnung der ʿApriw unter Ramses II. scheint freilich den Einzug unter Septah oder ʾIrsw unmöglich zu machen. Das ist aber nur scheinbar der Fall. Ein kleiner Zug in der Josephsüberlieferung beweist, daß es in Ägypten schon eine verwandte geknechtete Bevölkerung gab, als die Israeliten einzogen. Wir haben oben gesehen, daß die Israeliten vor dem Einzuge keine Nomaden, sondern Bauern waren, welche mittels Wagen nach Ägypten gebracht werden müssen. Sie erzählen aber den Ägyptern, daß sie von jeher Hirten waren und verschweigen also, daß sie sich durch Ackerbau ernährten. Es liegt ihnen offenbar viel daran, nicht für Bauern gehalten zu werden, und Joseph schärft seinen Brüdern ein, was sie den Agyptern über ihren Beruf zu erzählen haben. Als Motiv, warum sie sich für Hirten ausgeben, gilt, daß alle Hirten den Ägyptern ein Greuel sind (Gen. 46, 28—47, 5). Als Bauern hatten

sie auch einen Viehbesitz, und dadurch war es möglich, die Agypter zu belügen, ohne ertappt zu werden (46, 32)[1]. Es muß für diesen Betrug einen sehr zwingenden Grund gegeben haben, welchen Genesis uns nicht mitteilt, und den wir auf einmal sehen, wenn wir an die ʿApriw denken. Die Israeliten wollten eben als freie Leute in Agypten wohnen. Die ihnen verwandten Hebräer, welche schon früher eingezogen waren und zu Sklavendiensten gezwungen wurden, zeigten den Israeliten, daß dasselbe Schicksal sie bedrohte, wenn sie ihm nicht durch Klugheit zu entgehen wußten. Diese List hat ihnen nur für kurze Zeit ein freies Leben sichern können, und bald wurden auch die Israeliten wie die schon ansässigen Hebräer als Sklaven bei Bauarbeiten benutzt. Ramses III. schenkt dem Tempel des Tum 2093 Hebräer, welche bei Heliopolis wohnen. Die Josephsgeschichte scheint bei Heliopolis eine semitische Bevölkerung vorauszusetzen (41, 45ff.), was sich erklären läßt, wenn wir bei den Hebräern von Heliopolis an die Israeliten denken dürfen.

Ein anderer Grund für den Betrug der Israeliten läßt sich nicht denken. Es ist aber eine so sonderbare Weise, sich auszugeben für das, was den Bewohnern ein Greuel ist, wenn man als Mitbewohner des Landes aufgenommen zu werden wünscht, daß man an diesem kleinen Zuge nicht als bedeutungslos vorbeigehen kann.

Über die Zeit des Einzugs der anderen Hebräer läßt sich nichts ermitteln. Es ist möglich, daß die israelitische Tradition einen Nachklang davon bewahrt hat in Gen. 12, und daß wir die doppelte Einwanderung von Abram und Jakob hieraus zu erklären haben. Wir müßten dann annehmen, daß Abram Typus derjenigen Hebräer ist, welche vor Sety I. einwanderten und nur zum Teil wieder auszuwandern wußten.

Die Zeit des Auszuges ist nach Ramses IV. anzusetzen. Nach Ramses IV. werden die ʿApriw nicht mehr erwähnt. Unter welchem der späteren Ramessiden der Auszug stattgefunden hat, läßt sich nicht ermitteln. Jedenfalls nicht unter Ramses IV.

Bekanntlich enthält das AT. verschiedene Angaben über die Dauer des Aufenthalts in Ägypten. Nach Gen. 15, 16 ist das vierte Geschlecht nach dem Einzuge ausgezogen. Da bei der Frühreife der Semiten in jugendlichem Alter geheiratet wird, kann man für ein Geschlecht etwa 20 Jahre rechnen. Nach dieser Tradition würde man die Dauer des Aufenthalts also auf 75—80 Jahre zu

---

[1] Gunkel versteht die Bedeutung dieser Worte im Text nicht und streicht sie darum als Glosse. Die Worte explizieren, wie der Betrug möglich war.

rechnen haben. Wenn diese Tradition zuverlässig wäre, müßte man den Auszug also etwa unter Ramses X. oder XI. ansetzen, wenn der Einzug unter Septah stattfand.

Jedenfalls ist die Richtigkeit der anderen Überlieferung, welche den Aufenthalt 400 Jahre dauern läßt (Gen. 15, 13) ausgeschlossen, was die Israeliten anbetrifft.

Es ist sonderbar, daß die israelitische Überlieferung zwei so verschiedene Angaben über die Dauer des Aufenthalts in Ägypten bringt. Ein Geschlecht kann man in keiner Weise auf 100 Jahre berechnen. Die 400 Jahre sind offenbar eine runde Zahl. Diese Zahl läßt sich auch nicht als Teil eines chronologischen Systems erklären, denn eine Angabe, welche damit zusammenhängt, spricht von 430 Jahren (Exod. 12, 40). Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß die doppelte Überlieferung von Gen. 15 sich erklärt aus der Tatsache, daß der Auszug nicht nur ein Auszug der Bene Israel im engeren Sinne war, sondern daß auch die anderen Hebräer sich damals freimachten und fortzogen. Die verbundenen Stämme besetzten nachher allmählich Palästina. Sie waren keine Nomaden, als sie in Ägypten einzogen. Darum haben sie sich sofort angestrengt, in Kanaan Wohnsitze zu erhalten, und dachten nicht daran, in der Wüste ein freies Nomadenleben zu führen. Israel hatte hierbei die Führung, und die Nachkommen derjenigen Hebräer, welche schon unter Ramses II. in Ägypten wohnten, haben sich an Israel angeschlossen und wurden später Teile des israelitischen Volkes. Sie aber wußten, daß der Aufenthalt in Ägypten eine sehr lange Zeit gedauert hatte, und die Überlieferung der 400 Jahre muß auf diese Hebräer zurückgehen.

Daß wir wirklich das Recht haben, den alttestamentlichen Überlieferungen mit mehr Zutrauen entgegen zu treten, als wir öfters tun, beweist Exod. 12, 38. Mit den Israeliten zogen viele von gemischter Rasse (עֵרֶב רַב). An sich weckt dieser Bericht schon Vertrauen, denn solches erdichtet die Überlieferung nicht, weil es nicht zur Ehre des Volkes gereicht. Nun läßt sich nachweisen, daß Leute von gemischter Rasse eine bedeutende Rolle gespielt haben. Mose war nach Num. 12, 1 mit einer kuschitischen Frau verheiratet, welche also von den Stämmen stammte, die an der ägyptischen Südgrenze wohnten. Der Name des Priesters Pinehas ist bekanntlich das ägyptische penehsi, der Neger. Das nimmt nicht Wunder; denn wir wissen aus den Leidener Papyri I 348, daß die ʿApriw den dunkelfarbigen Gendarmerieoffizieren unterstellt waren, welche die ägyptischen Könige diesen südlichen Stämmen entnahmen. Das Vorkommen dieses Namens bestätigt also Exod. 12, 38, und wir werden diesem Verse nicht gerecht, wenn wir bei עֵרֶב denken an Gesindel, wie Bäntsch (Exod. S. 105) tut.

Mit den Israeliten im engeren Sinne sind viele ausgezogen, welche von der Sklavenbevölkerung der ʿApriw stammten. In der langen Zeit des Aufenthaltes dieser ʿApriw in Ägypten haben sie sich natürlich teilweise vermischt mit Nicht-Hebräern, geradeso wie die späteren Juden in Elephantine nichts dagegen hatten, daß ein Ägypter in ihre Familie hineinheiratete. Bekanntlich war die Stellung der Sklaven in Ägypten oft eine sehr ansehnliche, und sie konnten zu hohen Ehren gelangen (Erman, Ägypten S. 155ff). Die Leute, welche sich den Israeliten anschlossen, waren so wenig „Gesindel“, daß der Name Pinehas sogar ein sehr beliebter Priestername wurde. Der Name des Großvaters des Pinehas ist gleichfalls von ägyptischer Bildung, denn פוטיאל (Exod. 6,25) ist in ähnlicher Weise gebildet wie Potiphera.

Der Einzug der ersten Hebräer muß vor Thutmes III. angesetzt werden, weil bei der Belagerung von Joppe unter seiner Regierung Hebräer im ägyptischen Heere dienen. Der Einzug der eigentlichen Israeliten unter Septah fällt um 1210 v. Chr. Der Auszug muß also um 1130 v. Chr. stattgefunden haben.

Dieses Resultat scheint angesichts der Chronologie der Richterzeit unmöglich. Es steht wohl fest, daß für die Regierung von David etwa 1000 v. Chr. anzusetzten ist. Nach dem üblichen System ist der Anfang von Davids Regierung 1055. Eine Vergleichung mit der assyrischen Chronologie, den Angaben des Josephus und der Regierungszeit Sisaks beweist, daß diese Zahl etwa ein halbes Jahrhundert zu hoch angesetzt ist. Nach der biblischen Chronologie muß 896 v. Chr. das Sterbejahr Achabs sein. Wir wissen aber, daß er 854 als Bundesgenosse des Königs von Damaskus bei Karkar gegen Salmanassar II. kämpft. 842 erwähnt Salmanassar den Tribut des Jehu. Achab ist also etwa 50 Jahre später anzusetzen, und damit kommt die Regierung Davids in die Nähe von 1000 v. Chr. Das stimmt zu der Angabe des Josephus, nach welchem der Tempelbau 143 Jahre 8 Monate vor die Gründung Karthagos fällt, also 957 v. Chr. Der Feldzug Sisaks im 5. Jahre Rehabeams hat nach Manetho 927 v. Chr. stattgefunden. Die Zahlen für David und Salomo beweisen, daß eine genaue Tradition über die Dauer dieser Regierungen nicht vorlag, sonst wären sie nicht beide auf 40 Jahre angesetzt. Es ist deshalb wahrscheinlicher, daß David nach 1000 v. Chr. regiert hat, als vor 1000 v. Chr. Wenn wir also 1000 v. Chr. für David annehmen, rücken wir seine Regierungszeit sicher nicht zu weit hinab.

Alsdann bleiben aber für die Eroberung, die Zeit der Richter, Samuel und Saul nur etwa 125—130 Jahre. Das Buch der Richter nimmt für diese Ereignisse eine viel längere Zeit in Anspruch.

Der Einspruch, welchen die Chronologie des Richterbuches erhebt, scheint mir aber für unser Resultat wenig gefährlich; denn es liegt auf der Hand, daß sie unrichtig ist. Man hat dies längst erkannt, meint aber immer, daß ihr vielleicht annähernd richtige Angaben zu Grunde liegen können und kommt dazu, eine Periode anzunehmen, welche jedenfalls länger ist als 130 Jahre. Dazu kommt, daß auch die Angabe 1. Kön. 6, 1 nicht zu dem Auszug 1130 stimmt. Denn nach dieser Angabe sind vom Auszug aus Ägypten bis zu dem Beginn des Tempelbaus 480 Jahre verflossen.

Wenn man die Zahlen der Richter und der Perioden der Fremdherrschaften zusammenrechnet, bekommt man 410 Jahre. Dazu kommen noch die 40 Jahre der Wüstenwanderung. Für Josua, Samuel und Saul haben wir keine Angaben. Die 40 Jahre für Eli, die 40 Jahre Davids und die 4 Jahre bis zum Tempelbau müssen gleichfalls mitgerechnet werden. Wir finden also für die Periode 534 Jahre + die Zeit Josuas, Samuels und Sauls.

Man hat in verschiedener Weise versucht, die Zeitrechnung der Richterzeit mit der Angabe von 1. Kön. 6, 1 in Übereinstimmung zu bringen.[1]) In welcher Weise man dies tun will, entweder dadurch, daß man die Fremdherrschaften nicht mitzählt, oder die kleinen Richter nicht mitrechnet, ist für unsere Frage ziemlich gleichgültig; denn die Angabe von 1. Kön. 6, 1 kann keinenfalls richtig sein. Die Zahl 480 ist deutlich eine künstliche Zahl 12×40, welche zusammenhängt mit den 480 Jahren, welche von dem Tempelbau bis zur Rückkehr aus dem Exil verflossen (cf. Wellhausen Prol.[3] S. 283). Falls die Zahl auch nur annähernd richtig wäre, müßte der Exodus unter Thutmes III. stattgefunden haben. Die politische Bedeutung dieses großen Kriegers, der bis zum Ende seiner langen Regierung die Herrschaft über Syrien zu wahren wußte, schließt aber die Möglichkeit eines Auszuges völlig aus.

Wellhausen hat den Weg zur Erklärung der Richterperiode kurz und richtig skizziert (Prol.[3] S. 241): „Aus lokalem Nebeneinander entsteht ein zeitliches Nacheinander, indem auf das Ganze bezogen wird, was vom Teile gilt. . . . In Wirklichkeit treten nur die einzelnen Stämme handelnd auf; die Richter sind Stammhelden, Ehud von Benjamin, Barak und Debora von Issachar, Gideon von

[1]) cf. G. F. Moore, Judges. Edinburgh 1895, p. XXXVII. — W. Nowack, Das Buch der Richter, S. XVIII. — K. Budde, Das Buch der Richter, S. XVII. — D. R. Fotheringham, The Chronology of the O. T. Cambridge 1907, p. 77.

Joseph, Jephta von Gilead, Simson von Dan." Jede Gegend hat ihren lokalen Helden gehabt. Im Norden kämpft Barak. Im Süden streitet Simson mit den Philistern. Im Gebirge Ephraim ist Gideon der Retter, im ostjordanischen Lande ist es Jephta. Die Nationalisierung dieser lokalen Helden nötigte die späteren Gelehrten, für die Richterperiode eine lange Zeit in Anspruch zu nehmen. Das zeitliche Nacheinander ist nicht nur als ein lokales, sondern auch als ein zeitliches Nebeneinander zu fassen. Eine Bevölkerung, welche sich in einem bewohnten Lande anzusiedeln versucht, hat dabei während der ersten Jahre der Ansiedelung fortwährend zu kämpfen. Ein Jahrhundert reicht darum für die Ereignisse der Richter- und Samuelperiode aus.

Dazu kommt, daß man für die Wüstenwanderung keine längere Periode in Anspruch nehmen kann. Wir haben oben gesehen, daß die Israeliten Bauern waren, als sie in Ägypten einzogen. Nach dem Auszuge wünschten sie sofort, nach Kanaan zu ziehen. Die Beduinentheorie, welche meint, daß sie in Gosen und in der Wüste als wandernde Hirten gelebt haben (Wellhausen, Isr. u. Jud. Gesch.[4] S. 50), nimmt an, daß die Israeliten nach dem Auszug das freie Hirtenleben wieder aufgenommen haben. Das widerspricht den Angaben der Quellen, welche nichts davon wissen, daß die Israeliten sich als Beduinen in der Wüste ernähren konnten und dort als wandernde Hirten gelebt haben. Die Nahrungssorgen der Steppe haben die Israeliten nach dem Kulturlande getrieben, eben weil sie in der Steppe nicht zu Hause waren. Vergeblich versuchen sie sich im Negeb anzusiedeln. Sie werden von den Amalekitern zurückgeworfen und sind genötigt, um das Gebirge Seir zu ziehen. Die Tradition hat nicht mehr gewußt, wie viele Jahre die Wüstenperiode gedauert hat, und setzt dieselbe darum auf 40 Jahre an. Sie hat aber auch noch die Erinnerung bewahrt, daß dieselben Israeliten, welche mit Mose in den Gefilden Moabs waren, mit ihm bei dem Sinai waren (Deut. 5, 3) und setzt also voraus, daß die Wüstenwanderung viel weniger als 40 Jahre in Anspruch genommen hat. Diese Überlieferung stimmt zu dem, was der Bauerncharakter des Volkes erwarten läßt. Das Ergebnis, zu welchem eine Prüfung der ägyptischen Quellen führt, läßt sich also von alttestamentlicher Seite nicht bestreiten!

VI. Ergebnisse.

Wir nehmen jetzt den Faden wieder auf, welchen wir am Ende von IV B. fallen ließen. Die Merenptahstele beweist, daß Israel sich nicht erst nach der Eroberung Kanaans gebildet hat. Um 1230 wohnte Israel als ein Bauernvolk in Kanaan. Es war dort eine nicht sehr bedeutende Fremdbevölkerung. Das Determinativzeichen für Land fehlt bei Israel. Daraus geht hervor, daß es keine politische Selbständigkeit errungen hatte. Es war jedoch bedeutend genug, um in dem Siegeshymnus erwähnt zu werden. Die Angabe der Merenptahstele paßt also gut zu dem Bilde der israelitischen Vätersagen.

Wir haben uns dabei zu vergegenwärtigen, daß die Menschenzahlen, mit welchen in diesen Zeiten operiert wird, verhältnismäßig kleine waren. Die Bevölkerung Syriens war damals nicht besonders zahlreich. Nach den Annalen Thutmes III.[1]) wurden in der großen Schlacht bei Megiddo im 23. Jahre des Königs 83 Leute getötet und 340 gefangen genommen. Ganz Syrien (alle Städte und Festungen) liefert 2503 Gefangene, von welchen 1796 Sklaven waren (Frauen und Kinder sind in der Zahl begriffen). Die Zahl der eroberten Kriegswagen war 924, woraus man auf ein Heer von etwa 3000 Mann schließen darf. Im 29. Jahre nimmt er bei Tunip 330 Krieger gefangen, im 31. Jahre anderswo 494, im 42. Jahre in Syrien 691. Ramses II. hatte in der außerordentlich bedeutenden Schlacht bei Kades den Befehl über eine Armee von 15000 oder 18000 Mann. Die vereinigten Feinde verfügten über 2500 Wagen. In jedem Wagen waren 3 Mann.

Die Truppenmassen, welche in den Amarnabriefen erwähnt werden, sind öfters lächerlich kleine. Subajadi erbittet 50 Mann Besatzung, um seine Stadt zu verteidigen (268, 11). Abimilki erbittet (150, 18; 151, 15) zum selben Zwecke 20 Mann. Er ist (154, 14) sogar mit 10 Mann zufriedengestellt. Rib-Addi wünscht (83, 67) 40 Mann zu seiner Verfügung zu haben, um die Stadt zu verteidigen. Wenn es einen Angriff gilt, werden größere Zahlen erwähnt. 54, 24 redet von 200 Mann, 68, 12 von 300, 69, 20 von 400 und 97, 9 vielleicht von 600 Mann.

Hierzu stimmt, daß die archäologischen Funde beweisen, daß die sogenannten Städte sehr klein waren und in unserer Sprache eigentlich eher als wenig ansehnliche Dörfer bezeichnet werden

[1]) Bei W. M. Flinders Petrie, A history of Egypt II p. 104 sqq.

sollten (cf. H. Vincent, Canaan. 1907 p. 23. C. M. Doughty, Travels in Arabia deserta p. 22. A. Musil, Arabia Petraea I 334 ff.).

Bei solchen Verhältnissen ist es begreiflich, daß im Siegeshymnus des Merenptah eine Bevölkerung erwähnt wird, welche nicht zahlreich genug war, um das Land, in welchem sie als Fremde wohnten, in Besitz zu nehmen. Es leuchtet ein, daß das Familienbild der israelitischen Tradition unter solchen Umständen mehr Wahrscheinlichkeit an sich hat, als man gewöhnlich annimmt. Die semitische Familie bildet eine Zwischenstufe zwischen einer Familie, wie wir sie kennen, und einem Stamme. Die Zahl der zur Familie Abrahams gehörigen Männer beläuft sich nach Gen. 14, 14 auf 318! Die Zahl der zur Zeit Ramses III. in Heliopolis wohnenden Hebräer war 2093, oder noch weniger, denn in dieser Zahl sind auch begriffen die Offiziere der Wagenkämpfer, die libyschen Befehlshaber und asiatischen Großen, welche samt den Hebräern dem Tempel des Gottes Tum geschenkt werden.

Die Sage ist bekanntlich immer bestrebt, die Geschichte eines Volkes zu verherrlichen, und die Zahlen, welche bei dem Auszuge erwähnt werden, beweisen, daß die Sage dies auch in diesem Falle getan hat (Exod. 12, 37). Dabei fällt das, was zu dieser Verherrlichung nicht stimmt, um so mehr auf. Die zwei hebräischen Hebammen, über welche Exod. 1, 15 berichtet, setzen eine sehr kleine Zahl der Hebräer voraus, welche an einem bestimmten Orte angesiedelt ist, wie es in Heliopolis der Fall war. Ob es an mehreren Orten solche hebräischen Ansiedelungen gegeben hat, ist uns nicht bekannt. Die Erwähnung der Antiw-Hebräer macht das aber wahrscheinlich. Sehr bedeutend kann die Zahl der Hebräer aber nicht gewesen sein, sonst würden die Texte uns mehr über sie berichten.

Die niedrigen Zahlen der ägyptischen Truppenmassen, welche das ganze syrische und palästinische Land dem Pharao zu unterwerfen wissen, machen es verständlich, daß die Zahl der in Kanaan einwandernden Hebräer nicht besonders groß gewesen sein wird, sonst wären sie schon im Stande gewesen, den Widerstand der kanaanäischen Städte zu brechen. Sie waren den Bewohnern dieser unbedeutenden Städte aber nicht gewachsen. Es mögen einige Tausende gewesen sein. Das Lied von Debora redet in allgemeiner Weise von über 40000 Israeliten (Jdc. 5, 8), aus welcher kolossalen Angabe sich nur auf wenige Tausende schließen läßt.[1] Der Stamm

[1]) Tägliche Wahrnehmung kann uns belehren, daß allgemeine Zahlenangaben meistens sehr unzuverlässig sind. Der ungeschulte Orientale nennt in solchen Fällen immer Zahlen, welche viel zu hoch sind. Doughty berechnet, daß die Zahl der in der Oase El-Ally lebenden Bevölkerung 1300 Per-

Dan zählte in der Richterzeit nach Jdc. 18, 11 600 Krieger, was der Wirklichkeit entsprechen mag, wahrscheinlich aber zu hoch veranschlagt ist, weil man bei Zahlen immer die Neigung hat, zu hoch zu rechnen. Näheres läßt sich bis jetzt nicht ermitteln. So viel ist klar, daß die Angabe von Exod. 1, 5, welche als Zahl der nach Ägypten Übersiedelnden „70 Seelen" nennt, zu niedrig ist. Eine solche kleine Bevölkerung wäre auf der Merenptahstele nicht erwähnt worden. Auf der anderen Seite sind die Zahlen, welche bei dem Auszug genannt werden, so groß, daß der Exodus unmöglich wäre, falls wir annehmen müßten, daß diese Angaben auch nur einigermaßen richtig wären. C. M. Doughty (Travels in Arabia deserta I 61) hat berechnet, daß die Länge der Karawane auf mehr als 30 Tagereisen zu veranschlagen wäre.[1] Das Familienbild macht die Zahlen zu niedrig, die nationale Tradition macht sie zu hoch.

Über die Zahl der Familien oder Häuser, welche zu dem vorägyptischen Israel gehörten, lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Das Deboralied erzählt von einem Kriege, welcher im Anfange der Richterperiode stattgefunden haben muß. Das Lied redet noch nicht über eigentliche Stämme. Von den 10 dort erwähnten Namen sind acht Stammesnamen (Ephraim, Benjamin, Sebulon, Issachar, Ruben, Dan, Aser, Naphtali), zwei (Machir und Gilead) Geschlechtsnamen (Num. 26, 29). Man ist von vornherein geneigt, die ersten acht Namen auch in diesem Liede als Stammesnamen zu deuten, es ist aber nicht sicher, daß die Namen schon damals Stämme bezeichneten, wenigstens nicht, wenn man Stamm als Bezeichnung einer starken und bedeutenden Gruppe fassen sollte. Dan wird Jdc. 18, 2 ein „Geschlecht" genannt, 18, 1 ein „Stamm". Stamm und Geschlecht sind also gleichbedeutend (cf. Jdc. 20, 12).

Ephraim und Gilead sind wohl sicher nach den gleichnamigen Landschaften benannt. Ed. Meyer weist mit Recht darauf hin (Die Isr. S. 514), daß alle Namen auf —aim Ortsnamen sind. Ephraim wird also ursprünglich Bezeichnung einer Gegend sein „die beiden Ephrats". Das Gentilicium Ephrati beweist nl., daß Ephraim als Dualis von Ephrat zu fassen ist. Genaueres über das ursprüngliche Ephraim läßt sich leider nicht ermitteln. Wenn das samaritanische

---

sonen war. Die Einwohner selbst behaupteten, sie seien 5000 oder 6000. Der Befehlshaber im Kastell zu El-Hejr hatte ein englisches Kriegsschiff besucht und veranschlagte die Zahl der sich an Bord befindlichen Soldaten auf 25000 (Travels in Arabia des. I 128, 153).

[1] The convoy of Israel should be 400 times this Haj train or more than two hundred leagues long and from the pillar of cloud or fire to the last footman of Iakob would be more journeys than in the longest month of the year.

Gebirgsland in seinem ganzen Umfange „Gebirge Ephraim“ genannt wird, ist dies natürlich in derselben Weise zu deuten wie die Bezeichnung „Gebirge Juda“ für das südlichere Gebirge. Das Gebirge hat seinen Namen von dem nach der Gegend Ephraim benannten Stamme erhalten, ist aber nicht der Ursprung des Stammesnamens. Wie würde ein Gebirgsland von bedeutender Ausdehnung den Namen „die beiden Ephrats“ führen?

Gilead kommt als Personenname und Landschaftsname vor. Jdc. 11, 1ff. faßt Gilead als Mann. Gen. 37, 25 kennt eine Landschaft Gilead. Gen. 31 nennt das Gebirge הר הגלעד. Es läßt sich bis jetzt nicht entscheiden, ob der Personenname oder der Landschaftsname der ursprüngliche ist; denn der Name „der rauhe“ läßt sich als Personenname und Landschaftsname verstehen. Welche Bedeutung der Menschengruppe, welche Jdc. 5, 17 Gilead nennt, beizumessen ist, bleibt jedenfalls unsicher. Diese beiden Gruppen (Häuser) werden also im ägyptischen Israel noch nicht existiert haben.

Die übrigen nicht nach Landschaften benannten Gruppen können schon vor dem Einzuge als Familien bestanden haben. Man wird das vielleicht für Benjamin in Abrede stellen, weil man meint, daß auch dieser Stammesname erst in Kanaan entstanden ist. Das ist aber sehr unsicher. Diese Meinung stützt sich auf die Erklärung des Namens als „der im Süden wohnende“. Vom ephraimitischen Standpunkte aus wohnte Benjamin nl. im Süden. Der Name kann also erst entstanden sein, als Ephraim im Gebirge Ephraim angesiedelt war. Diese Deutung des Namens ist aber nicht sicher, wie allgemein man dieselbe auch annehmen mag. Es ist auch sehr gut möglich, daß der Name mit der körperlichen Beschaffenheit der Benjaminiten zusammenhängt. Viele von ihnen waren als Schleuderer berühmt, weil sie haarscharf zu schleudern wußten, ohne zu fehlen (Jdc. 20, 16). Von den dort erwähnten 700 Schleuderern und von dem Benjaminiten Ehud ben Gera (Jdc. 3, 15) heißt es, daß sie waren אטר יד ימין. Nach Ps. 69, 16 bedeutet אטר „verschließen, einschließen“ (cf. assyr. eṭeru = schonen). אִטֵּר scheint also darauf hinzuweisen, daß die rechte Hand nicht völlig ausgewachsen war. Nach Jdc. 20, 16 muß das bei den Benjaminiten häufig vorgekommen sein, und es liegt auf der Hand anzunehmen, daß der Name Benjamin, d. h. „der mit der rechten Hand“, damit zusammenhängt.[1])

[1]) So werden Num. 24, 17 die Moabiter, deren partes posteriores auffällig gewesen zu sein scheinen, wegen dieser körperlichen Eigentümlichkeit בני שֵׁת genannt. שֵׁת ist „Fundament, die Hinterbacken“. Eine Form שֵׁר = שֵׁאת von שאה kommt sonst nicht vor und wird nur wegen Num. 24, 17 vorausgesetzt.

Auch Issachar wird meines Erachtens von Ed. Meyer (l. c. S. 506) mit Unrecht für einen Landschaftsnamen gehalten. Der mit איש zusammengesetzte Name (Lohndiener) ist als Landschaftsname ganz unverständlich.

Wie allgemein angenommen wird, hat der Kampf mit Sisera im Anfang der Richterzeit stattgefunden. Die Stämme Juda und Simeon werden nicht erwähnt und sind offenbar noch nicht in ihre späteren Wohnsitze eingezogen. Die Ereignisse, über welche das Deboralied berichtet, sind also etwa ein Jahrhundert nach dem Einzug in Ägypten anzusetzen. Es ist nicht möglich, daß sich innerhalb dieser Frist alle Stämme gebildet haben, welche im Deboraliede genannt werden. Dafür reichte die Zeit nicht aus. Es ist also sehr gut möglich, daß mehrere der dort erwähnten Namen in die vorägyptische Zeit zurückreichen.

Die selbständige Rolle, welche Juda und Simeon nach Jdc. 1 bei der Ansiedelung in Kanaan gespielt haben, braucht nicht auszuschließen, daß auch diese Gruppen schon in der vorägyptischen Zeit existierten.

Die Stämme Manasse, Gad und Levi werden im Deboraliede nicht genannt. Machir und Gilead, welchen wir dort als selbständigen Gruppen begegnen, sind nach der späteren Tradition Geschlechter des Stammes Manasse. Dieser Name scheint also erst später aufgekommen zu sein.

Gad war in dem 9. Jahrhundert im Transjordanischen angesiedelt, sonst könnte die Mesainschrift (Z. 10) nicht berichten, daß Gad von jeher im ʿAtarot wohnte. Aus diesem „von jeher“ (מעלם) läßt sich aber höchstens schließen, daß Gad zur Zeit Mesas schon ein Jahrhundert in ʿAtarot ansässig gewesen war. Dieser Stamm mag also in der Richterzeit noch nicht existiert haben.

Der Ursprung des angeblichen Stammes Levi ist unbekannt. Er scheint verknüpft zu sein mit der Religion und dem Wüstenheiligtume der Israeliten und ist darum sehr wahrscheinlich im vorägyptischen Israel keine selbständige Gruppe gewesen.

Die Volkssage der späteren Zeit hat natürlich alle damals existierenden Stämme in Ägypten einziehen lassen, weil alle Bestandteile der Nation ihren Ursprung auf den Ahnherrn des Volkes, Jakob-Israel, zurückführten.

Die Beschaffenheit der alttestamentlichen Quellen ermöglicht es nicht, näheres festzustellen.

Die Volkstradition läßt dieses vorägyptische Israel von Isaak und Abraham abstammen. Nach den obigen Ausführungen über die Deutung der Patriarchensagen können wir annehmen, daß die Tradition damit tatsächlich meint, daß der Ursprung Israels von

Isaak und Abraham herzuleiten ist in ganz gewöhnlicher menschlicher Weise. Wir haben keine Veranlassung zu bezweifeln, daß schon in alter Zeit aramäische Halbnomaden in den Wadis von Palästina ansässig gewesen sind. Der Umstand, daß die spätere Volkstradition die ganze halbnomadische Bevölkerung von Palästina und Nordarabien von dieser Familie hergeleitet hat, berechtigt nicht, die Möglichkeit der Existenz solcher Bewohner in Abrede zu stellen.

Daß in diesen Familien Personen gelebt haben, welche die Namen Araham und Isaak führten, scheint mir immerhin noch die beste Erklärung der Sagen. Wir haben oben gesehen, daß sämtliche Versuche, die Gestalten der Erzvätersagen in nichtmenschlicher Weise zu deuten, zurückzuweisen sind. Daraus folgt nicht, daß man diese Sagen jetzt einfach als historische Mitteilungen verwerten darf, sondern daraus folgt doch wenigstens so viel, daß man die Möglichkeit der Existenz von Menschen Isaak und Abraham offen lassen muß. Der Name Abraham war im 10. Jahrhundert v. Chr. noch in dem Ortsnamen „das Feld Abrahams" erhalten, wie die Eroberungsliste des Pharao Sisak beweist. Ein solcher Ortsname scheint nicht wohl möglich, wenn es niemals einen Mann dieses Namens gegeben hat.

Die Israeliten behaupten, daß ihre Vorfahren aus Babylonien und Mesopotamien stammen. Die Tradition äußert sich darüber in sehr bestimmter Weise (Gen. 11, 28; 12, 1; 27, 43 usw.; Jos. 24, 2. 14). Ed. Meyer hat sich neuerdings bemüht, nachzuweisen, daß die Vorfahren Israels aramäische Nomaden waren, welche in der syrisch-arabischen Wüste zu Hause waren. Hier haben sie, wie alle Beduinen, mit ihren Herden weite Gebiete durchzogen und je nach der Jahreszeit an verschiedenen Stätten gezeltet. Ihr wichtigster Weideplatz mag im nordwestlichen Arabien in der Nähe des Sinaivulkans gelegen haben. Der Jahvist hat diese Aramäer dahin versetzt, wo er sich nach den Verhältnissen seiner Zeit den Schwerpunkt und Ausgangspunkt des aramäischen Volkes dachte, nach Harrân in 'Aram Naharaim. Der Elohist hat aber in der Labangeschichte das Ursprüngliche bewahrt, wenn er den Wohnort Labans in dem Lande der Bene Kedem, in der syrischen Wüste, sucht (Die Isr. S. 242, 247, 248).[1])

Diese Auffassung ruht auf zweifach falschem Grunde. Einerseits beruft sie sich auf die Theorie der Quellenscheidung der

---

[1]) cf. H. Guthe, G. v. I. 1899 S. 8. Der Schauplatz der Bewegung, aus der das Volk Israel hervorging, ist die Wüste südlich und östlich von Palästina. B. Stade, G. V. I. I 110.

neueren Urkundenhypothese, andererseits deutet sie die Erzvätersagen als Erzählungen über Beduinen. „So gehören (sagt Meyer S. 246) die Hebräer und Aramäer in der Tat eng zusammen, und was noch wichtiger ist, sie stehen gemeinsam im scharfen Gegensatz gegen die seßhafte Bevölkerung, die Kanaanäer, auf die sie als echte Beduinen voll Stolz auf ihre Bewegungsfreiheit und ihre Blutsverbände herabsehen; jene sind an die Scholle gebundene Knechte, die den Stammverband und seinen Ehrenkodex nicht kennen und daher bestimmt sind, ihnen zu dienen."

Über das Irrige der Quellenscheidung an der Hand der Gottesnamen habe ich früher gesprochen (Die Komposition der Genesis). Die Meinung, daß E. eine andere Vorstellung über die Heimat Labans bewahrt hat, beruht auf falscher Exegese von Gen. 29, 1 (cf. ibid. S. 59f.). Aus „Und Jakob machte sich auf den Weg und ging nach dem Lande der Bene Kedem" folgt nicht, daß die syrische Wüste das Ziel seiner Reise ist, und Laban also dort wohnen muß. Der Vers gibt nur an, daß Jakob in der Richtung der syrisch-arabischen Wüste weiterreist. Dieser Vers ist aber die einzige Stelle für die syrisch-arabische Wüste als Heimat Labans. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Sage Laban nicht als Nomaden malt. 29, 13 wohnt Laban in einem Hause usw. (cf. 31, 4. 19; 30, 14 s. oben S. 41). Die syrisch-arabische Wüste ist kein Wohnort von Bauern. Derselbe E. aber, der nach Meyer die ursprüngliche Vorstellung über den Wohnort Labans bewahrt hat, läßt Ruben Gen. 30, 14 in diesem Wohnorte Liebesäpfel auf dem Felde finden in den Tagen der Weizenernte!

Die aramäischen Nomaden der syrisch-arabischen Wüste mögen existiert haben, aus dem AT. läßt sich zu Gunsten dieser Existenz nichts beibringen. Die Nachkommen Milkas, welche Gen. 22, 20—24 aufgezählt werden, lassen sich nur zum Teile identifizieren. So weit es möglich ist, die Namen unterzubringen, erhellt es, daß diese auf seßhafte Leute hinweisen. Das Land Uṣ ist die Heimat des Ackerbauers Hiob (Hiob 1, 1. 3. 10. 13f. 18). Buz wird Jer. 25, 23 neben der Oase Teima genannt. Kesed ist wohl mit den Chaldäern zusammenzubringen. In Südbabylonien waren viele aramäische Stämme ansässig. Von den Bastarden, welche V. 24 genannt werden, räumt Meyer ein, daß sie eine Reihe von Distrikten und Ortschaften des syrischen Kulturlandes sind. Seine Schlußfolgerung „die Heimat der Aramäer ist die Wüste" läßt sich aus Gen. 22 nicht beweisen. Das AT. kennt nur aramäische Halbnomaden.

Die assyrischen Quellen sind diesen aramäischen Beduinen nicht viel günstiger als die alttestamentlichen Berichte. A. Šanda hat

in seiner Skizze „die Aramäer“[1]) auf die Achlame der assyrischen Berichte hingewiesen und hält diese für Nomaden. Tiglatpileser I. besiegt diese Leute und „eroberte 6 ihrer Städte“. Sie wohnten in der Steppe (mudbaru) in Mesopotamien. Das Wort mudbaru hat den Gedanken nahegelegt, daß die Achlame Beduinen waren. Die 6 Städte, welche zerstört wurden, beweisen aber, daß Tiglatpileser es nicht mit Nomaden zu tun hat.[2])

Die zahlreichen aramäischen Stämme, welche in der späteren Provinz Beth-Aramaje am Tigris wohnten, wurden von den assyrischen Königen Tiglatpileser III., Sargon II. und Sanherib besiegt. Die Beute, welche Sanherib aufzählt[3]), beweist, daß der Viehbesitz dieser Stämme sehr bedeutend war. Tiglatpileser III. erwähnt als zu diesen Aramäern gehörige Städte Dur-Kurigalzu und noch 4 andere befestigte Städte. Diese waren also auch Halbnomaden.

Die Hypothese Ed. Meyers ist angesichts dieser Tatsachen als grundlos aufzugeben! Wir haben keine Veranlassung, die Vorstellung der alttestamentlichen Tradition zu korrigieren.

Man wird vielleicht einwenden, daß das AT. doch an einer Stelle über das Nomadenleben der aramäischen Vorfahren berichte. Man weist bei dieser Frage auch stets auf den Spruch hin, welchen der Israelit nach Deut. 26, 5 zu sprechen hat, wenn er die Erstlinge der Ernte in den Tempel bringt: „Mein Vater war ein ארמי אבד. Er zog nach Ägypten und wohnte dort mit wenigen Leuten, aber er wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volke.“ ארמי אבד übersetzt man alsdann durch „wandernder Aramäer“. Diese Übersetzung ist aber nicht zulässig. Man sagt von Tieren, welche sich verlaufen haben und von der Herde getrennt umherirren, daß sie אֹבֵד sind, weil solche Tiere umkommen müssen. Sie können im wasserarmen Lande nicht leben, ohne durch die Hirten getränkt zu werden. Jedenfalls sind sie für den Besitzer verloren. Darum bedeutet אבד aber noch nicht das Wandern der Nomaden. Steuernagel übersetzt deshalb den betreffenden Vers sehr richtig durch „Ein dem Untergang naher Aramäer war mein Vater.“ Auch diese Stelle läßt sich also nicht zu Gunsten der Beduinentheorie verwenden.

Schließlich sei noch bemerkt, daß man diese Theorie auch nicht durch Hinweis auf das Haus Jonadabs ben Rekab wird begründen können. Den Söhnen Jonadabs war nach Jer. 35, 6 ff. durch ihren Ahnherrn Jonadab die Verpflichtung auferlegt, keinen Wein zu trinken, in Zelten zu wohnen und keinen Ackerbau zu treiben.

---

1) Der Alte Orient IV, 3.

2) K. B. I, S. 32, 33.

3) Prisma-Inschr. I 48, K. B. II 84. cf. K. B. II 10, 54.

Hieraus hat man geschlossen, daß diese Sekte die alte Lebensweise der Stämme Israels als eine heilige pflegte. In Zusammenhang hiermit hat Budde auf das nomadische Ideal als auf eine der treibenden Kräfte der israelitischen Religion hingewiesen.

Ed. Meyer zitiert (Die Isr. S. 84) Hieronymus von Kardia, der (bei Diodorus XIX, 94) im Jahre 312 dasselbe von den Nabatäern berichtet.

Diese Rekabiter gehören nach 1. Chr. 2, 55 zu den Kenitern. Wir haben oben gesehen, daß diese Keniter Schmiede waren, sozusagen seßhafte Wanderer, welche sich als reisende Handwerksleute auf kurze Zeit irgendwo niederlassen und nach beendigter Arbeit weiterziehen. Parallel mit dem Bericht von Jer. 35, 6 ff. ist, was Doughty über die heutigen Schmiede der arabischen Wüste, die Soleib, erzählt (Travels in Arabia des. I 281). The Solubba obey the precept of their patriarch, who forbade them to be cattlekeepers, and bade them live of their hunting in the wilderness, and alight before the Beduin booths, that they might become their guests, and to labour as smiths in the tribes for their living.

Mit keinem Worte wird nur darauf angespielt, daß die Lebensweise der Rekabiter einmal die allgemein-israelitische war. Sie werden im Gegenteil den Judäern als eine Art Nazizäer vorgestellt, welche den Befehlen ihres Ahnherrn Gehorsam leisten. Für die Vorgeschichte Israels und die Beduinentheorie lassen sie sich also nicht verwerten.

Wenn man mit einer fremden Menschenrasse in Berührung kommt, ist es anfangs sehr schwer, die einzelnen Personen, welche man kennen lernt, auseinander zu halten. Sie sehen alle einander ähnlich. Später bemerken wir große Unterschiede zwischen den Individuen und verstehen nicht, wie wir diese früher verwechseln konnten. So steht es auch mit den Vorfahren Israels. Man hat die Patriarchen für Beduinen gehalten, weil von ihrem Viehbesitz die Rede war. Wenn man die Lebensverhältnisse des heutigen Orients studiert, bemerkt man bald, daß nicht jedermann, der Vieh besitzt, ein Beduine ist. Durch das Zusammenwerfen der Vieh besitzenden Bauern mit Beduinen kam man dazu, Gesetze, welche sich auf den Ackerbau bezogen, für jung zu erklären. Die Religion Israels war ursprünglich eine Religion der Wüste, behauptete man. Jahve war ein Gott der Steppe, der zeltenden Nomadenstämme. Was hat Jahve mit dem Ackerbau zu tun? fragte man, und man betrachtete die prophetische Religion als eine Frucht der Vermischung von Wüstenreligion und Bauernreligion, als eine höhere

Synthese. Für alle diese Theorien fehlt leider jeglicher Grund, weil man die Sagen der Genesis nicht richtig exegesiert und die feineren Nuancierungen der orientalischen Lebensverhältnisse nicht auseinandergehalten hat.

Man wird bei der Hexateuchkritik damit zu rechnen haben, daß der Ackerbau den Israeliten von jeher bekannt gewesen ist, daß sie, was ihre Lebensweise anbetrifft, niemals umgesattelt, sondern nach wie vor das seßhafte Leben gekannt haben.

Stellenregister.



